
X.A.v.E.SINGER
LEIPZIG

D. Conrad Dieterichs
Weiland Superintendenten und Rectors des Gymnasiums zu Ulm

Institutiones Catecheticae

das ist, gründliche

Auslegung des Katechismus D. Martin Luthers

in Frage und Antwort
und
mit Anmerkungen versehen.

Aus dem Lateinischen übersetzt
von

D. Friedrich Wilhelm August Notz,
Professor der Nordwestlichen Universität zu Watertown, Wisconsin.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.



St. Louis, Mo. & Leipzig
Verlag von F. Dette.
(In Leipzig bei Ernst Bredt.)
1896.



Vorrede.

Für solche, welche rechte Gottesgelehrte werden und sein wollen, empfiehlt Dr. Luther nächst dem Gebet als das andere Stück, das sie ohne Unterlaß treiben sollten, die Meditation oder das Studiren. Studiren aber sollen sie nächst Gottes Wort insonderheit den Katechismus. „Die besten und nützlichsten Lehrer", schreibt er,*) „und den Ausbund halte man die, so den Katechismum wohl treiben können, das ist, die Zehn Gebot, den Glauben und das Vaterunser recht lehren. Das sind seltsame Vögel. Denn es ist nicht groß Ruhm noch Schein bei solchen, aber doch großer Nutz. Und ist auch die nöthigste Predigt, weil darinnen kurz begriffen ist die ganze Schrift und kein Evangelium ist, darin man solches nicht lehren könnte, wenn man nur thun wollte und des gemeinen Mannes annehmen zu lehren." Und von sich selbst sagt er:**) „Bekenne das frei zum Exempel, wem es gefället, der ich nun fast ein alter Doctor und Prediger bin, und freilich so viel kann oder ja können sollte in der Schrift, als alle solche Klüglinge können; noch muß ich zum Kinde werden und täglich des Morgens frühe bei mir selbst daher mündlich zählen die Zehen Gebot, den Glauben, das Vaterunser, und was ich für liebe Psalmen und Sprüche haben will, aller Dinge, wie man jetzt die Kinder lehret und gewöhnet, wiewohl ich sonst über das täglich mit der Schrift muß umgehen, und mit dem Teufel im Kampf stehen; noch darf ich nicht sagen in meinem Herzen: Das Vaterunser ist alt, du kannst die Zehen Gebot, du weißt den Glauben wohl 2c. Sondern ich lerne täglich dran und bleibe des Katechismus Schüler, fühle auch, daß michs merklich hilft, und befinde mit der Erfahrung, daß Gottes Wort nicht auszulernen ist, sondern ist eigentlich wahr, das der 147. Psalm davon saget: Seines Ver-

---

*) Siehe Portae Pastorale Lutheri. Jena 1729. p. 126.
**) Porta p. 77.

standes ist keine Zahl. Und der weise Mann: Wer von mir trinket, den dürstet immer nach mir, Sir. 24, 29 rc. So mirs nun so gehet, wie sollt's denn mit den sichern, sattsamen Dünkelmeistern thun, die weder kämpfen noch handeln?"

Deß zum Zeugniß hat nicht nur Luther selbst den Großen und Kleinen Katechismus geschrieben, sondern es haben auch viele gottselige Theologen nach ihm theils eigene Katechismen, theils Auslegungen der Lutherschen, von der Kirche unter die Zahl ihrer Bekenntnißschriften aufgenommenen verfaßt. Nicht der Geringste unter diesen ist Dr. Conrad Dieterich, welcher im Jahre 1613 erstmals seine Institutiones catecheticae in lateinischer Sprache herausgegeben hat, deren Titel auf deutsch so lautet: „Katechetische Unterweisung, aus des seligen Luthers Katechismus entnommen und durch unterschiedliche Anmerkungen erläutert, nebst einem Anhang, enthaltend die vier öcumenischen Symbole und die Augsburgische Confession." Dieses Buch ist sowohl zu den Lebzeiten, als auch nach dem Tode des Verfassers in vielen Auflagen neu gedruckt worden. Als die Ausgabe letzter Hand ist die vom Jahre 1640 zu betrachten, welche neuerdings wieder von Dr. Dieckhoff herausgegeben worden ist*) und gegenwärtiger Uebersetzung im Wesentlichen**) zu Grunde liegt.

---

*) Berolini. Sumptibus Gust. Schlawitz. 1864. In der Vorrede S. IX. sagt der Herausgeber: „Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß unsrer Ausgabe die Ulmer Ausgabe von 1640 zu Grunde zu legen sei. Es ist diese von dem Sohne nach dem Tode C. Dieterichs aus seinem Nachlasse besorgte Ausgabe als die Ausgabe letzter Hand zu betrachten, und alle späteren Ausgaben schließen sich derselben an." — Außer dieser hat dem Uebersetzer noch eine alte Leipziger Ausgabe (apud Thomam Fritsch — ohne Jahreszahl), mit Chr. Chemnitz's Anmerkungen versehen, vorgelegen. — Im Uebrigen ist der Anhang, enthaltend die vier öcumenischen Symbole rc., in die Uebersetzung nicht mit aufgenommen, weil er wenig mehr, als den bloßen Text bietet.

**) Die Druckfehler der Dieckhoffschen Ausgabe, die sich übrigens zum großen Theil auch in der Leipziger finden, sind, soweit sie sich der Beobachtung nicht entzogen, in der Uebersetzung verbessert worden. Zum Besten der Textverbesserung fügen wir hier ein Verzeichniß bei:

Seite 30. Zeile 16. statt 4. und 5. lies 5. und 6. — S. 36. Anm. zu Fr. 35. l. μὲν γὰρ — γραφή. — S. 43. Z. 14 von unten l. Luc. 1, 2. 4. — S. 47. Fr. 42 Anm. l. ab objecto. — S. 51. Fr. 4. Anm. Mitte l. differentia. — S. 54. Fr. 11. Anm. Z. 1. l. judicialium. — S. 60. Fr. 21. Anm. l. Philipp. 3, 19. — S. 65. Z. 14. v. oben ist falsch interpungirt. Z. 5. v. unten l. Israelitarum. — S. 70. Anm. Z. 11. l. Exod. 25, 40. — S. 72. Fr. 41. Anm. Z. 8. v. unt. l. libertatis. Letzte Zeile l. 2 Reg. 18, 4. — S. 74. Fr. 46. 1. Z. l. Exod. 3, 13—15. — S. 75. Anm. Z. 9. v. unt. l. exsecrationes. — S. 76. Z. 9. v. unt. l. statt promuntur: ponuntur. — S. 77. Z. 6. von unt. l. 2. Sam. 21, 7. 17.

Was den Verfasser der Institutiones betrifft, so sind uns über sein Leben und seine Person im Ganzen nur dürftige Nachrichten erhalten, es sei denn, daß sich unter den Familienpapieren

---

— S. 85. Z. 15. v. ob. l. an. 813. — S. 91. Fr. 77. Antwort. l. Minime. — S. 98. letzte Zeile l. potius. — S. 99. Anm. Z. 18 v. unt. l. statt mediato: immediato. — S. 103. Fr. 23. Anm. Z. 2. l. Gen. 49, 25, statt 48, 25. — S. 106. Z. 2. v. oben l. ἀντιφωνία. Fr. 28. Anm. Z. 7. l. Psalm. 139, 22. — S. 108. Z. 9. v. unten l. (Lactant. l. 6. instit. div. c.) 20. 29. p. 275. — S. 109. Z. 22 v. oben l. debes statt: debet. — S. 110. Z. 27 v. ob. l. inspiratione. — S. 117. 1. Z. l. ut sit. — S. 126. Z. 12. v. ob. l. multorum. — S. 128. Z. 20. v. ob. l. aliis statt alias. — S. 132. Z. 2. l. manet statt monet. — S. 134. Fr. 70. 2. l. calumniando; ebendas. Anm. l. mendacium. — S. 135. Z. 9. v. ob. l. octavum. — S. 137. vorletzte Z. l. candidum. — S. 139. Fr. 81. Anm. l. villas. — S. 140. Fr. 86. 1. l. iniquitas. — S. 145. Z. 4 ist falsch interpungirt. Z. 3. v. u. l. sup. — S. 147. Fr. 96. Anm. l. cupiditatum. — S. 149. Fr. 2. Anm. Z. 3. l. natura. — S. 150. Fr. 4. Anm. Z. 7. v. unt. l. concupiscentiae. — S. 153. Z. 9 v. ob. l. 1. Paral. — S. 155. Z. 9 v. ob. l. virium. — S. 162. Z. 3. v. ob. l. Gerhard. L. C. t. 11. l. XXIII. c. 11. p. §. 206. — S. 163. Z. 11 v. ob. l. Tob. 14, 4. — S. 165. Z. 3. v. unt. l. peccatum. — S. 167. Z. 3. nach corrupta fehlt: natura. Z. 7. l. Sunt. — S. 168. Fr. 16. Anm. Z. 11. l. 3. (statt: 5.); Z. 17. l. 4; Z. 19. l. communi. Fr. 17. Anm. l. inhaerentiae. — S. 171. Z. 21 v. unt. l. 1 Joh. 2, 2. — S. 174. Fr. 23. Anm. Z. 10. l. poenitentia. — S. 177. 4. Anm. Z. 15 von unt. l. qui; Z. 2. l. ex Evang. Exam. — S. 182. Z. 4 v. unt. l. sup. statt sub. — S. 184. Z. 4 v. unt. l. promissione. — S. 185. Z. 4. v. ob. l. intelligi. Z. 6. τῇ ἑκουσίᾳ. Z. 9: Rom. 8, 1. 12. seq. — S. 186. Fr. 34. Z. 2. l. salutem statt fidem. — S. 189. Z. 9 v. unt. l. Theophylact. — S. 191. Z. 6 v. ob. l. libri. — S. 193. Fr. 8. l. praefigurabatur. — S. 195. Z. 2. l. nos statt non. — S. 199. Z. 8 v. ob. l. 4. statt 3; Z. 1 v. unt. l. cernat. — S. 200. Z. 18 v. ob. l. Jerem. 32, 18. — S. 207. Fr. 10. l. intelligens. — S. 208. Z. 11 von ob. l. observationes. — S. 210. Fr. 14. Anm. Z. 3. l. ipse. — S. 213. Fr. 19. Anm. Z. 3. l. ὑπάρξεως. — S. 215. Z. 6. l. in Joh. c. 18. t. 1. — S. 219. Fr. 1. Anm. Z. 1. l. omnino statt omnia. — S. 224. Z. 2 von unten l. Elench. — S. 225. Z. 13. l. οὐσία; Z. 28 von ob. l. Coloss. 1, 16. — S. 231. Z. 13 von unten l. substantiae. — S. 232. Fr. 3. Anm. Z. 11. l. sine ulla. — S. 235. Fr. 6. l. vero. — S. 240. Anm. Z. 9. l. Sir. 23, 28. — S. 243. Fr. 4. Anm. Z. 2. l. ישׁע. — S. 246. Anm. Z. 16. l. Jehovae. — S. 247. Z. 8. l. sancti. — S. 252 Mitte, l. qui statt quid. — S. 262. Z. 17 v. unten l. praedicatur. — S. 264. Anm. Z. 4. l. Deus. — S. 265. Fr. 21. Anm. Z. 9. l. δυνάμεως. — S. 267. Anm. Z. 11. l. hypostaticae; Z. 21. l. Ea assumtio. — S. 270. Fr. 25. Z. 8. l. quod amem te. — S. 272. Z. 26 v. oben l. Synod. Ephes. statt Epiphan. — S. 274. Z. 7 von unten l. adoro. — S. 277. Fr. 30. Anm. Z. 8. l. juxta. — S. 284. Z. 15 von unten l. XI. statt IX. — S. 291. Fr. 3. Anm. Z. 2. l. Deut. 18, 15 et 18. — S. 294. Z. 3 von ob. l. Rom. 8, 34. — S. 299. Anm. gegen Ende l. lib. Conc. F. C. — S. 303. Z. 18 von oben l. locus. — S. 306. Z. 12 v. oben l. majestati. —

seiner Nachkommen zu Ulm etwa noch Weiteres vorfände. Aus dem aber, was uns erhalten ist, ersehen wir, daß Conrad Dieterich, am 9. Jan. 1575 zu Gemünde in Hessen geboren ist, zu Marburg studirt, 1591 eine Reise durch einige berühmte Oerter in Deutschland, wie auch durch Ungarn und Böhmen gethan hat; 1593 zu Marburg Magister, 1599 Feldprediger, hiernächst Diaconus zu Marburg, ferner Doctor Theologiae, und 1605 Professor Philosophiae practicae zu Gießen, weiter 1614 Superintendent zu

---

S. 307 Anm. Z. 5. l. Christo. — S. 309. Z. 8 v. unten l. nubibus. — S. 310. Z. 5 von oben l. quae. — S. 313 oben l. Empaectae. — S. 332. Z. 7 von ob. l. populus. — S. 335. Z. 4 von ob. l. Kling. l. 3. L. C. — S. 336 oben l. taceo. — S. 343. Z. 11 v. ob. l. profanant. — S. 347. Z. 11 v. unten l. 3. Contra. — S. 351. Fr. 13. 2. l. Eidem. statt Fidem. — S. 357. Z. 1 oben ist nach 2. ausgelassen: Joh. 6, 45. — S. 359. Z. 9. von ob. l. conversatione. — S. 362. Z. 11 von oben l. 1272. B. und Z. 15 von unten: communicari. — S. 364. Z. 9 von unten l. dominio. — S. 377. Anm. Z. 7. l. Rom. 11, 20. — S. 381. Z. 14 von unten l. idiotismi graeci. — S. 384 Z. 4 v. ob. l. sanctificatio. Z. 6 l. quia illa. — S. 390. Z. 4 v. ob. l. quidam. — S. 391. Fr. 8. 4. l. Job. statt Joh. — S. 394. Fr. 4. 2. l. Apoc. 14, 3 et 19, 1 seq. — S. 395. Z. 7 von ob. l. sine statt sint. — S. 399 Mitte l. in dilecto statt dilectio. — S. 404. Z. 14 v. ob. l. arcanam; Z. 12. v. unt. l. gen. hum. — S. 406. Z. 4. v. ob. l. et; Z. 10 v. unt. l. vers. 18. — S. 409. Z. 19 v. ob. l. Unde inefficax? und Z. 21 l. Sic efficaciam. — S. 421 Mitte l. ad temporariam. — S. 426. Z. 6 v. ob. l. ineptissimas. — S. 430. Z. 5. v. unt. l. Matth. 6, 32. — S. 431. Fr. 12. Z. 3. l. religiose. — S. 434. 2. Z. unten l. ad regem statt ad rem. — S. 435. Z. 8. v. ob. l. Domino statt Dominus. — S. 438. Fr. 17. Anm. gegen Ende l. Jud. 17, 3 etc. — S. 459. Z. 4 oben l. dimchar statt dimthat; und gegen Ende der Anmerkung: ἡμέρᾳ. — S. 467. Fr. 113. Z. 10. v. ob. l. ex hoc mortali statt morali; in der Anm. l. precatio statt peccatio. — S. 471 Mitte l. meliora quam statt quem. — S. 479. Z. 3 v. unten l. rerum statt verum. — S. 481 unten l. institutionem. — S. 487 Mitte l. (coenae dominicae). — S. 489. Fr. 14. Anm. Z. 3. l. quo statt quod. — S. 490. Fr. 17. 4. Z. 2. und 3. l. quae per eadem statt per quae eadem. — S. 493. Anm. Z. 10. l. art. 13 statt 15; Z. 11 v. unt. l. mandatus statt mundatus; Z. 1 unten l. ab statt ac. — S. 495. Z. 12 v. unten fehlt ordo nach unctio. — S. 502. Z. 15. v. ob. l. necessitatem. — S. 507. Z. 4 v. unt. l. Dei statt Deo. — S. 508. Fr. 21. l. Job. 15, 14 statt Joh. 15, 14. — S. 515. Fr. 36. 1. l. Job. 14, 4 statt Joh. 14, 4. — S. 520. Z. 5 v. unt. l. invisibiliter statt visibiliter. — S. 522. Z. 9 v. unt. l. necessarius. — S. 526. Z. 15. l. cognationem statt cognitionem. Ebendas. Z. 7 v. ob. ist non vor tam wohl zu streichen. — S. 533. Z. 17 v. ob. l. absolute statt obsolute. — S. 534. Anm. Z. 3. l. θεάνθρωπος. — S. 542. Z. 13 v. unten l. acerbissimam. — S. 544 gegen die Mitte l. praeeat. — S. 573. Fr. 49. 3. l. Paschas statt Peschas. — S. 579. Anm. Z. 7. l. ediderit. — S. 584. Z. 9 v. unt. l. Becan.; Z. 2 von unten l. 3. statt 2. — S. 585. Z. 12 v. ob. l. patet statt paret.

Ulm und 1620 Rector des dasigen Gymnasiums geworden ist, woselbst er am 22. März 1639 starb.*) So berichtet Jöcher im Gelehrtenlexicon. Theophilus Spizelius schreibt im Templum honoris reseratum**): „Ich brauche nicht weitläufig Dieterichs regen Eifer zu preisen, den er allzeit in Erhaltung und Verbreitung der reinen Lehre an den Tag gelegt hat. Es ist genugsam bekannt, welchen Mühsalen er sich unterzogen, mit welchen Schwierigkeiten er zu kämpfen gehabt hat, damit nicht dem Bestand der reinen Lehre Abbruch geschähe. So viele Jahre hindurch er in Amt und Ehren stand, so lange hat er unablässig für die reine Lehre gekämpft, und was er gelebt hat, das hat er Christo gelebt, und hienieden auf Erden hatte er seine Gedanken beständig im Himmel.***) Auch zeigte er eine solche Festigkeit des Characters, daß er nie etwas unüberlegt sagte oder that, und was er einmal gesagt, dabei blieb er standhaft, und niemals änderte er Jemandem zu Gefallen seine Gesinnung oder Sprache. Jeden, den er als characterlos erkannte, verabscheute er und hielt den der edeln Bezeichnung eines Theologen für unwürdig, der den Schauspieler an Gewandtheit zu überbieten suchte. Von Leuten, mit welchen Dieterich vertrauten Umgang pflegte, habe ich erfahren, daß er im persönlichen Verkehr durch sein freundliches Entgegenkommen die Herzen zu gewinnen und sie selbst aus der Ferne durch sein Wohlwollen und seine Gefälligkeit für sich einzunehmen wußte, daß er auch solchen, die ihm nicht gleichstanden, und oftmals Leuten von ganz geringem Stande Dienste erwiesen, kurz daß ihm in der reichen Zahl edler Tugenden Wenige gleich gestanden,

---

*) Die Form des Namens, wie sie in sämmtlichen uns vorliegenden Schriften D's. gegeben ist, und wie sich D's. Nachkommen noch jetzt schreiben, ist Dieterich. Den Vornamen Johann, den ihm manche Neuere beilegen, sind wir aus Dieterichs eigenen Schriften und älteren Quellen nicht im Stande gewesen, nachzuweisen. Im Gegentheil, Micrael in der Histor. Eccl. p. 753 unterscheidet ihn ausdrücklich als Conradus D. von seinem Sohn Johann Conrad, Professor zu Gießen.

**) Templum Honoris Reseratum, in quo L. illustrium aevi hujus orthodoxorum ac beate defunctorum theologorum philologorumque imagines exhibentur, et quibus sive in sacram, sive literariam rem meritis, quibus item monumentis librisque editis vel mss. inclaruerint diserte ostenditur authore Theophilo Spizelio, Augustae Vindelicorum. 1673. Diesem Werke ist auch das Titelbild entnommen.

***) Jöcher a. a. O. sagt: „Er hatte zum Symbolo: In silentio et spe." — Diesen seinen Wahlspruch hat Dieterich selbst in seinen Predigten über das Buch der Weisheit (VII. Predigt über das X. Capitel. 2. Band S. 107) so übersetzt: „Schweig, leid, meid und vertrag: dein Glück das kompt noch alle Tag."

kaum Einer ihn übertroffen habe. Dazu kam noch ein edles Aeußere und ein bei allem Ernste fröhliches und heiteres Antlitz. Er erreichte ein ziemlich hohes Alter, litt aber gegen das Ende seines Lebens an Asthma und verstarb, als dieses überhand nahm, sanft im Herrn im Jahre 1639, im fünfundsechzigsten Jahre seines Lebens.

Dieterich hat eine große Anzahl theils philosophischer, theils theologischer Werke in deutscher und lateinischer Sprache hinterlassen.*) In die erstere Classe gehören seine Lehrbücher der Logik und Rhetorik; in die zweite vornehmlich seine Analysis logica evangeliorum, dominicalium et festivalium, das ist: Logische Erklärung der Sonn- und Festtagsevangelien, zum ersten Mal 1625 zu Gießen herausgegeben. Der gelehrte Leipziger Prediger und Professor Dr. Johann Hülsemann schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage (Frankfurt 1657) über dieses Werk: „Billige Sachkenner mögen diese Evangelienpredigten mit denen eines Chrysostomus, Atticus, Ambrosius oder Augustinus vergleichen — — und dann ihr Urtheil abgeben, welchem von den genannten Vätern Conrad Dieterich nachstehe. — — Ich behaupte ohne Bedenken, daß es seit den ersten Zeiten der christlichen Kirche keinen lichtvolleren und vollkommeneren Ausleger der Sonn- und Festtagsevangelien gegeben habe, keinen, der sich gewissenhafter an die Worte des Textes hielte, den ursprünglichen Sinn genauer erforschte, davon eine lichtvollere Nutzanwendung zur Unterweisung und Stärkung im rechten Glauben und Wandel machte und den Predigern des Evangeliums eine reichere Vorrathskammer erschlösse, aus der sie Nahrung für Christi Gemeinde entnehmen könnten."

Noch größeres Ansehen und weitere Verbreitung aber haben die vorliegenden Institutiones erlangt, wie nicht nur die zahlreichen neuen Auflagen, sondern auch die Erläuterungsschriften beweisen, die von Christian Chemnitz, Friedemann Bechmann, Johann Maukisch, Justus Balthasar Haberkorn, Eberhard Rudolph Roth zu denselben verfaßt worden sind.**) Auch ist im siebzehnten Jahrhundert eine deutsche Uebersetzung von Magister Ludwig Seltzer erschienen.***) Ueber den Zweck und die Veranlassung dieses Werkes

*) Ein Verzeichniß derselben findet sich bei Jöcher a. a. O., Spizelius a. a. O., in Heinsius' Kirchengeschichte 2c.

**) Siehe J. G. Walchii bibliotheca theol. sel. I. p. 469.

***) Von dieser Uebersetzung liegt uns ein Exemplar vor, welches den Titel führt: Institutiones Catecheticae D. Cunradi Diterici oder Anführung zum Katechismus D. Martini Lutheri verteutscht durch M. Ludovicum Seltzerum, Pfarrherrn und Superintend. zu Gießen. Editio IV. Franckfurth. In Verlegung Johann David Zunners Erben. Ao. 1655. — Der

sagt Dieterich in dem vorgedruckten Dedicationsschreiben an die Superintendenten, Prediger, Consuln und Senatoren der Gemeinden zu Gießen, Alsfeld ꝛc., er habe vornehmlich dem Bedürfniß der Schuljugend Rechnung tragen zu müssen geglaubt. „Zu diesem Zwecke wollten wir die vornehmsten Erklärungen und Fragen aufzeichnen, diese selbst sodann in Anmerkungen logisch erklären und durch unterschiedliche daraus entnommene theologische Grundsätze, sowie durch hie und da, wiewohl ziemlich selten, eingestreute gewichtige Einwürfe und Entgegnungen, und durch treffende Aussprüche einzelner Kirchenväter erläutern. Und dieses darum, daß die Jüngeren nicht mit Einwürfen und Entgegnungen überhäuft würden, die Vorgerückteren dagegen das logische Beweisverfahren bei den Hauptpuncten kennen lernen und danebenher zugleich die Widerlegung der theologischen Einwürfe erlernen könnten. Dieß war unser Zweck und der leitende Gesichtspunct bei unserm Vorhaben." Das gleichfalls vorgedruckte Gutachten der theologischen Facultät von Gießen spricht sich hierüber folgendermaßen aus*): „Nachdem aber diesen Catechismum Lutheri, von Zeit an der Evangelischen Reformation, viel unserer Widersacher unter den Papisten, da doch bei den meisten wenig Geschicklichkeit gefunden, mehr aber unter den Calvinisten, angefeindet haben, denselben zum Theil Irrthums beschuldiget, zum Theil aber, als sollte er nicht vollkommen, und in richtige Ordnung gebracht sein: als haben diejenigen recht und wohl gethan, welche denselbigen wegen seiner Richtigkeit geschützt und vertheidigt haben, auch alle und jede Hauptstück aus Gottes Wort und rechtglaubigen, treuen Lehrern erkläret: und allen möglichen Fleiß angewendet, wie derselbige sowohl dem gemeinen Volk, als auch der studirenden Jugend bekannt gemacht werden möchte. Unter andern hat vor wenig Jahren sich zu dieser Arbeit gebrauchen lassen der Ehrwürdige und Hochgelehrte Herr Conradus Dieterich, der christlichen Ethic in dieser löblichen Universität Professor publicus und Paedagogiarcha, unser Freund und respective geliebter Herr Collega. Dann als ihm beneben der Profession auch das Schulwesen im Paedagogio von dem Durchl. Hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Ludwigen, Landgrafen zu Hessen, als löblichem Stifter und mildreichem Unterhalter dieser löblichen Universität, anbefohlen

---

Uebersetzer verfährt vielfach sehr frei und umgeht die die Uebersetzung erschwerenden philosophischen Kunstausdrücke oder läßt die bezüglichen Stellen einfach aus. Auch ist die Sprache veraltet. Jedoch ist die Angabe der Belegstellen oft richtiger als in dem uns vorliegenden lateinischen Text.

*) Wir citiren hier nach Seltzer.

worden, hat er sobald seine Gedanken dahin gerichtet, wie die Jugend, so ihme zu treuen Händen befohlen, in der reinen Lehre richtig unterwiesen werden möge, gewiß dafür haltend, daß die Gottseligkeit zu allen Dingen nütz sei, 1 Tim. 4, 8; und die Furcht des Herrn sei der Weisheit Anfang, Eccl. 1, 16. Derentwegen er dann den Catechismum Lutheri seinen Discipuln vorzutragen und zu erklären, ihm mit unserm Rath und Willen vorgenommen. Allworinnen er seinen Fleiß, Treue, Aufrichtigkeit und Nachsinnen dergestalt erwiesen, daß wir keineswegs zweifeln, es werden alle gottesfürchtige und rechtglaubige Herzen sich leichtlich an solchem seinen Vorhaben beruhigen und sein ruhmwürdiges Beginnen genehm halten. Er hat sich aber daran nicht ersättigen lassen, sondern auf vieler Leut Rath und Anhalten denselbigen in Druck zu verfertigen endlich entschlossen. Ehe dann er aber dieselbige Erklärung, so er aus H. Schrift, aus den rechtglaubigen Altvätern und anderen der unveränderten Augsburgischen Confession zugethanen theologischen Schriften genommen, hat drucken lassen, hat er dieselbige uns zu censuriren, wie bei den hohen Schulen üblich und Herkommen ist, übergeben: darinnen wir dann keine Neuerung, nichts Irriges, auch nichts, so der H. Schrift, den drei bewährten und von den Kirchen angenommenen Apostolischen, Athanasianischen und Nicenischen Glaubensbekanntnuß, wie dann auch nichts, so der Augsburgischen Confession, den Schmalkaldischen Artikuln, der Wittenbergischen Formulae Concordiae, und dem Catechismo Lutheri zuwider wäre, sondern alles aufrichtig und klar, und daß alles mit Gottes Wort überein stimme, befunden haben. Nachdem dann diesem allen anders nicht, als oben erzählter Maaßen angedeutet worden, haben wir es nicht für unbillig erachtet, gegenwärtige Auslegung des Catechismi mit diesem öffentlichen Lob und Zeugnuß zu zieren, dem gottseligen Leser bester Maaßen, als immer zu geschehen möglich, zu commendiren und beliebt zu machen, mit herzlicher Bitte zum Herrn der Ernte, daß er andre, dergleichen getreue, fleißige, unverdrossene Arbeiter mehr in seine Ernte aussenden wolle, welche, wie sie ihre Gaben vom Herrn erlangt, also auch dieselbige anlegen, als die guten Haushalter der vielfältigen Gnade Gottes, daß sie es reden, als Gottes Wort, daß sie es thun, als aus dem Vermögen, das Gott darreichet, daß Gott in allem geehret werde, durch Jesum Christum, welchem sei Ehr und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen. Geben zu Gießen im J. Chr. 1613 am Tage Concordiae, an welchem D. Luther vor 67 Jahren zu Eisleben in seinem Vaterland gottseliglich, sanft und still, ohne einige Be-

wegung und Schrecken in dem Herrn entschlafen ist." Damit stimmt überein, was J. G. Walch*) von dem Buche sagt, daß es sich nämlich durch seine schöne Anordnung und seine Klarheit in der Darstellung der katechetischen Glaubenslehre allgemeinen Eingang bei der studirenden Jugend verschafft habe; daß es des Rufes, in dem es stehe, vollständig würdig sei; es enthalte eine treffliche Darstellung der Lehrstücke des Katechismus, jedoch nicht dieser allein, sondern auch solcher, die in den wissenschaftlichen Vortrag der Theologie gehören.

Ihren guten Ruf haben sich die Institutiones in der lutherischen Kirche bis auf den heutigen Tag ungeschmälert bewahrt. Nicht nur befindet sich die verkürzte Bearbeitung derselben in deutscher sowohl als in englischer Sprache in den Händen von Tausenden lutherischer Kinder als Grundlage für den katechetischen Unterricht, sondern es ist auch das lateinische Werk selbst für Studenten und Lehrer der Theologie immer noch ein werthvolles und hochgeachtetes Handbuch zum Studium der reinen und unverfälschten Lehre unsrer theuren lutherischen Kirche. Und warum auch nicht? Was unsre glaubensarme Zeit bedarf, sind ja nicht die neuen und neueren und neuesten theologischen Lehrsysteme; sind auch nicht neue Katechismen, denn wo hätte sie das „Zeug" her, um solche hervorzubringen? — sondern ist allein das treue Festhalten an der Einen, reinen und ungefälschten Wahrheit göttlichen Wortes, wie sie nach Gottes gnadenreicher Fügung im Werke der Reformation in all ihrem Glanze und in ihrer ganzen Herrlichkeit wiederhergestellt worden ist; nach dem Spruche: „Halte, was du hast, daß Niemand deine Krone nehme." (Offenb. 3, 11.)

Um so weniger scheint es daher dem Verfasser dieser Uebersetzung einer Rechtfertigung zu bedürfen, daß er es unternommen hat, vorliegendes Werk durch eine neue Uebertragung in die deutsche Sprache einem größeren Kreise von Lesern zugänglich zu machen. Nur über die Art und Weise, wie er bei seiner Arbeit verfahren ist, sei es ihm verstattet, noch einige Worte beizufügen.

Was er zu Stande bringen wollte, war eine möglichst wortgetreue, dem Leser verständliche und dem theologischen Sprachgebrauch Rechnung tragende Wiedergabe des Originals in gutem Deutsch. Eigener Zuthaten hat er sich enthalten, mit Ausnahme von wenigen Anmerkungen unter dem Text — meist Citaten aus Dieterichs eigenem Lehrbuch der Logik, nämlich da, wo eigenthümliche logische oder rhetorische Kunstausdrücke für die Mehrzahl der

*) J. G. Walchii biblioth. theol. sel. 1. p. 469. 470.

Leser eine kurze Erläuterung als angemessen erscheinen ließen. Denn die meiste Schwierigkeit bei der Uebersetzung boten eben diese Kunstausdrücke der Logik unsrer Väter. Dem Beispiele seines Vorgängers aber, des oben erwähnten M. Ludwig Seltzer, zu folgen, der die betreffenden Ausdrücke oder Sätze nicht selten einfach ausläßt, dazu konnte sich der Unterzeichnete um so weniger entschließen, als Dieterich selbst auf die Darlegung des logischen Beweisverfahrens so großes Gewicht legt und insonderheit unsre Zeit von der nüchternen Logik der Väter noch gar Vieles zu lernen hat. Im Uebrigen ist die Seltzersche Uebersetzung Schritt für Schritt aufs genaueste verglichen worden und ebenso der von der deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. St. herausgegebene Auszug der Institutiones.*) Da, wo der letztere den Text des lateinischen Originals unverkürzt und unverändert enthält, hat der Uebersetzer aus naheliegenden Gründen es vorgezogen, die dort gegebene, von der Kirche anerkannte Uebersetzung einfach aufzunehmen. Ob er aber darum doch ein Recht habe, seine Arbeit eine selbständige zu nennen, möge eine Vergleichung derselben mit dem lateinischen Text sowohl als mit den genannten Bearbeitungen zeigen. Eine Durchsicht der Correcturbogen hat dem Uebersetzer die Entfernung des Druckortes unmöglich gemacht.

In wie weit nun das vorgesteckte Ziel erreicht worden ist, möge dem Urtheile billig denkender Leser überlassen bleiben. Gebe nur der Herr seinen Segen, daß Dieterichs Institutiones auch in dieser Gestalt sich in Haus, Schule und Kirche brauchbar und nützlich erweisen!

Watertown im Staate Wiskonsin, im October 1875.

Friedrich Wilhelm August Notz.

---

*) Dr. M. Luthers Kleiner Katechismus in Frage und Antwort gründlich ausgelegt von Dr. Johann Conrad Dieterich rc., mit Zusätzen aus dem Dresdner Kreuzkatechismus rc. Herausgegeben von der Deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. St. St. Louis, Mo.

Derselbe ist in englischer Uebersetzung erschienen zu Columbus, O. im Verlag von Schulze und Gaßmann. 1872.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die Uebersetzung der Institutiones hat sich im Laufe der Zeit manche Freunde innerhalb und außerhalb der Schule erworben und so ist eine zweite Auflage nothwendig geworden. Diese erscheint in verbesserter und vermehrter Gestalt. Bei der Durchsicht sind Verbesserungsvorschläge, soweit möglich, dankbar berücksichtigt worden. Zu einer vollständig freien Umarbeitung der Institutiones, die auch empfohlen worden ist, hat sich der Unterzeichnete nicht entschließen können. Der eigenthümliche Reiz und auch Werth, den gerade die von Dieterich gewählte Form bietet, wäre dadurch beeinträchtigt worden oder verloren gegangen. Also sint ut sunt, aut non sint! Da im Verlaufe des Gnadenwahlstreits der letzten Jahre auch auf die Institutiones mehrfach Bezug genommen worden ist, so erschien es zeitgemäß, die Dieterich'sche Darstellung dieser hochwichtigen Lehre ins rechte Licht zu setzen. Der Leser verdankt die beigedruckte Abhandlung über diesen Gegenstand der sachkundigen Feder des Herrn Directors A. Hönecke, Professors der Dogmatik am ev.-luth. theologischen Seminar in Milwaukee.

Die biographischen Notizen über den Verfasser der Institutiones in der Vorrede zur 1. Auflage haben in der Zwischenzeit eine willkommene Ergänzung gefunden durch die fleißige Arbeit eines Nachkommen desselben, des Herrn Pfarrers H. A. Dieterich zu Böttingen in Württemberg. Dieselbe erschien unter dem Titel „Ein Pädagog aus der Zeit des 30jährigen Kriegs" im 2. Heft des 8. Jahrgangs der „Neuen Blätter aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht", und ist für amerikanische Leser ihrem wesentlichen Inhalt nach wiedergegeben worden im 4. Jahrgang der Schulzeitung der ev.-luth. Synode von Wisconsin.

Indem nun der Unterzeichnete allen Freunden, die ihm bei seiner Arbeit mit Rath und That behilflich gewesen sind, hiermit herzlich dankt, übergiebt er dieselbe dem Verleger zur Ausstattung für die zweite Pilgerfahrt mit des alten Conradus Symbolum: In silentio et spe.

Watertown, Wisconsin, im Mai 1895.

F. W. A. Notz.

Vorwort zur [illegible] Auflage.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Inhaltsübersicht.

Erstes Hauptstück (S. 41—163).

Zweites Hauptstück (S. 163—366).

Drittes Hauptstück (S. 366—408).

Viertes Hauptstück (S. 408—448).

Fünftes Hauptstück (S. 448—505).

Vom Katechismus.

1. Was ist der Katechismus?

Der Katechismus ist eine kurze und deutliche Unterweisung der Einfältigen in den Hauptstücken der christlichen Lehre, wie man recht glauben und leben soll, zusammengetragen aus den Schriften der Propheten und Apostel.

Oder: Der Katechismus ist ein kurzer Inbegriff der prophetischen und apostolischen Lehre, der den Einfältigen mündlich vorgetragen und wiederum abgefragt wird. Die Bezeichnung Katechismus kommt her von dem griechischen Zeitwort *κατηχεῖν* (katechein) und *κατηχίζειν* (katechizein), welches eigentlich bedeutet: die ersten Anfangsgründe einer Wissenschaft nicht schriftlich, sondern durch mündliche Unterweisung lehren. Im besonderen aber bedeutet es in der Kirchensprache: die ersten Elemente der christlichen Religion lehren. Wie das Wort „Katechese“ (*κατήχησις*, catechesis) von *κατηχεῖν* d. h. unterrichten, das Gesagte wiederholen, abgeleitet ist, so *κατηχισμός* (catechismus) von *κατηχίζω*. Dieses hinwiederum ist entstanden aus *κατά* und *ἠχέω* d. h. die Stimme erschallen lassen, laut rufen; daher *κατήχημα*: der laute Ton; *κατηχής* stark tönend; *κατήχησις*, instructio, repetitio, „eine Verhörung“; *κατηχίζειν:* unterrichten, vermahnen. Es bezeichnet nicht jede Art der Unterweisung und Wiederholung, sondern *ἠχώδη* d. h. eine solche, welche mittelst der Stimme in Frage und Antwort geschieht; oder welche aus dem Munde der Lehrenden und Lernenden ertönt und gleichsam wiedertönt. Sie ist nämlich nichts Anderes, als ein abwechselndes Fragen und Antworten (*ἀντιστροφή*), ersteres ausgehend vom Lehrer, welcher den Lehrgegenstand mündlich vorträgt, letzteres vom Schüler, der denselben nach Art des Echo wiedergibt. Diese Weise des Unterrichts ist aus der alten Sitte der Patriarchen und Propheten entsprungen, welche die Geheimnisse des Glaubens Anderen mündlich überliefert haben. Daher das Wort קִבּוּלָה oder קַבָּלָה = *παράδοσις*, Ueberlieferung. Hernach haben sie die Apostel in die Kirche des N. Test. verpflanzt. Siehe D. Schilteri praef. Disp. Catech. S. 6. Es pflegten nämlich die Prediger in der alten Kirche denen, die getauft werden sollten, die Geheimnisse des christlichen Glaubens und die Hauptstücke der Religion nicht schriftlich mitzutheilen, sondern sie ordneten dieselben in gewisse Fragen und Antworten, welche sie mündlich vortrugen, erläuterten, abfragten und sich von den Einfältigen wiedersagen ließen. In diesem Sinn finden wir das Wort *κατηχεῖν* gebraucht, Luk. 1, 4. Apostg. 18, 25. Gal. 6, 6 und sonst. Daher hießen Katechumenen oder Katechemenen Apostg. 18, 25: 1. die neuen Kirchenschüler (Novitii), welche

noch nicht getauft waren, sondern erst getauft werden sollten, oder, wenn man so sagen will, diejenigen, welche sich um die Taufe und den Namen Christen erst bewarben; 2. die Einfältigen, welche den Katechismus lernten und die Lehren desselben mündlich wiederholen und hersagen mußten. — Katecheten aber oder Katechisten wurden die Lehrer der Katechumenen genannt, welche den Katechismus mündlich lehrten und die Schüler oder Zuhörer genau darüber abfragten. Hieronymus (de Script. Eccl. tom. 1. p. 280) nennt sie „Katechismuslehrer". Der Ort, wo der Katechismus gelehrt wurde, hieß das Katechumenium oder die Katechismusschule. Diese Sitte, die Jugend in den Hauptstücken der Lehre des Katechismus zu unterweisen, ist in der christlichen Kirche sehr alt. Denn von Origenes berichtet Eusebius (Kirchengesch. 6, 2. p. 75), er habe dieselbe in der Kirche zu Alexandria, nachdem sie in Abgang gekommen, wieder eingeführt. Auch schreibt Eusebius bei Socrates vom Katechismus Folgendes (Kirchengesch. 1, 5. S. 229. C.): „Unsre Formel, welche damals vor unsers Kaisers Majestät verlesen und von welcher für gewiß erachtet worden ist, daß sie gut und recht sei, lautet so: ‚Wie wir es von den Bischöfen, die uns vorangegangen sind, überkommen, wie wir es vernommen haben, als der Grund des Glaubens in unsern Herzen erstmals gelegt wurde und wir durch das Bad der Taufe abgewaschen wurden, wie wir es aus der Heil. Schrift gelernt haben' rc." Vergl. Cyrill. Hierosolymit. Catech. illuminat. ferner Augustin. de Catech. rud. tom. 4. Z. 893. Chrysostom. Catech. ad illuminand. tom. 5. Z. 187. — Der Katechumenen gedenkt auch das Nicänische Concil (Can. 15). Siehe Rufin. hist. eccl. 1. c. 6. p. 203. C. Es steht somit fest, daß diese Art der Unterweisung seit der Apostel Zeit in der Kirche Christi üblich gewesen ist.

2. Woraus ist der Katechismus genommen?

Aus dem in der Heil. Schrift begriffenen Worte Gottes.

Von der Heiligen Schrift.

3. Was ist die Heil. Schrift?

Die Heil. Schrift ist das Wort Gottes, welches von den Propheten, Evangelisten und Aposteln aus unmittelbarer Eingebung des Heil. Geistes aufgeschrieben worden ist, damit wir daraus in der wahren Erkenntniß und im Dienste Gottes zum ewigen Leben unterwiesen werden.

Damit ist die Begriffsbestimmung der Heil. Schrift gegeben. Sie wird „Schrift" genannt vom Zeitwort „Schreiben", weil sie ein Werk dessen ist, der schreibt. Es wird aber unter Schrift nicht verstanden das Formale, d. h. die Handlung oder das Werk des Schreibens oder die Schriftzeichen, Silben und Ausdrücke selbst, welche gleichsam als Zeichen und Symbole des Sinnes niedergeschrieben werden, sondern das Materiale oder der Gegenstand d. h. das, was durch das Schreiben zu verstehen gegeben wird, oder

die Sache selbst, oder die Gedanken als das Bezeichnete, das durch jene Buchstaben und Ausdrücke bezeichnet wird. — Sie wird „Heilig" genannt 1. von der wirkenden Ursache, weil sie vom Heil. Geiste herrührt 2 Petr. 1, 21; 2. vom Inhalt, weil sie von heiligen Dingen handelt; 3. vom Zweck und der Wirkung, weil sie die Menschen heilig macht. — Der Gattungsbegriff in der Definition ist: das Wort Gottes. Hier ist unter dem Wort nicht verstanden das wesentliche Wort (οὐσιῶδες), welches mit Gott dem Vater und dem Heil. Geist Eines Wesens ist, oder das persönliche Wort (ὑποστατικόν), welches der Sohn Gottes, die zweite Person der Dreieinigkeit ist Joh. 1, 1; sondern das geäußerte Wort (προφορικόν), welches Gott selbst redet oder ausspricht oder seinen Dienern offenbart. — Die Form und der Artunterschied, wodurch die Schrift von allen andern Dingen unterschieden wird, ist den wirkenden Ursachen, dem Endzweck und der Wirkung entnommen. Die vornehmste wirkende Ursache ist Gott: daher sie auch das Wort Gottes genannt wird, weil sie unmittelbar von Gott geoffenbart ist; oder der Heil. Geist, durch dessen Eingebung sie aufgezeichnet worden ist. Die Mittel oder Werkzeuge, durch deren Dienst Gottes Wort geoffenbart und aufgeschrieben worden ist, sind heilige Menschen Gottes, getrieben und geleitet vom Heil Geist 2 Petr. 1, 20. 21: die Propheten im Alten —, die Apostel und Evangelisten im N. Test. — Der Zweck und die Wirkung aber besteht darin, daß wir aus Gottes Wort in der wahren Erkenntniß und im Dienste Gottes unterwiesen werden zum ewigen Leben Ev. Joh. 20, 31. 2 Tim. 3, 17.

Es irren demnach die Papisten, welche die Heil. Schrift, wie sie im Bisherigen beschrieben worden ist, mit erschrecklichen und fast gotteslästerlichen Schmähungen in Wort und That verunglimpfen, wie folgende zahlreiche Beispiele übersichtlich zeigen. Obgleich sie nämlich dieselbe zuweilen sogar in ehrenden Ausdrücken empfehlen, so thun sie dieses doch nur mit Rücksicht darauf, daß und soferne die Schrift, nach ihrer grundverkehrten Voraussetzung, schon ihr Ansehen von der Kirche empfangen hat; und deßhalb preisen sie dieselbe in Wahrheit mit nichten, sondern verunglimpfen, ja lästern sie. Denn sie halten und schreiben ausdrücklich, die Schrift als solche bezeichne nicht Gottes Wort selbst (Thom. Stapleton. Rel. princ. fid. controvers. 4. quaest. 5. p. 495). Sie sei zwar Gottes Stimme, aber nicht schlechthin, noch jeder Zeit (ebendas. p. 499). Sie nach ihrem eigenen Sinne anführen, heiße nicht das ausdrückliche Wort Gottes, sondern das ausdrückliche Wort des Teufels anführen, schreibt der Cardinal Hosius (De expresso Dei verb. fol. 320, a.). Derselbe: Mit dem Teufel könne man sich aus derselben in keinen Streit einlassen (Lib. 3. de Autorit. S. Scriptur. fol. 261, b.). Man dürfe ihr nicht mehr Glauben schenken als dem Titus Livius (Guil. Baile Controvers. Catechism. de Scriptur. Controvers. 15. pag. 70). Sie stellen sie dazu mit den Sätzen des Protagoras (Torrens. in praefation. Defension. Confession. Augustinian.), mit denen aller Ketzer auf gleiche Linie (Gretser. Respons. ad th. Hunnii cap. 4. pag. 31); halten sie für einen Brunnen und Hauptquell aller Ketzereien und babylonischen Verwirrung (Tanner. in Exam. Colloq. Ratisbon. c. 2. p. 21 und c. 20. p. 210); für eine Veranlassung zu Ketzereien (Censur. Colon. in praefat. Monhem. 1. p. 20); für eine Zufluchtstätte der Ketzer (Becan. de Judic. Controvers. § 11 pag. 17. Valent. 2. secund. in Thom. Disp. 1. q. 1. punct. 7. col. 174 D. Gretser. Defens. Bellarm. l. 4. de Verb. Dei cap. 4. Tom. 1 col. 1561 D. und c. 12 col. 1842 A.); für ein Buch, aus dem Ketzereien entstehen (Becan. de Jud. controvers. § 11 und 12 pag. 17. Coster. Apolog. in Gomar. p. 2 de S. Script. c. 2. p. 148);

gleichsam für einen Stein des Anstoßes nach Gottes geheimem Rathschluß (Valent. l. 5. Analys. c. 4. p. 111). Sie nennen die Heil. Schrift einen Zankapfel (Colloq. Wormat. an. 1557 bei Vit. Milet. discuss. 600. Error. Heshus. 7. p. 25); ein zufälliges Stück des Evangeliums (ders. ebendas. 4. p. 19); ein unbedeutendes Buch (Lind. lib. 2. Panopl. c. 13. p. 67). Sie vergleichen dieselbe mit dem Räthsel der Sphinx (Avius Colon. bei Philip. Melancht. in respons. ad criminat. Staphyl. et Avii p. 4. Oper. p. 813); mit den Fabeln des Aesop (Hos. lib. 3 de autoritat. S. Script. fol. 269, a. Miletus discuss. error. Heshus. 6. p. 21. Pistor. contra Mentzer. cap. 1. Hodeget. fals. 898); mit den Büchern der Sibylla (Staphyl. bei Melancht. disp. de Eccles. thes. 15. part. 4. oper. 613); mit dem Talmud und den Zauberschriften des Zoroaster (Pistor. contra Mentzer. d. l. fals. 694); mit dem Koran (Bellarm. l. 4. de verb. Dei c. 4. T. 1. c. 175 B. Pistor. a. a. O.); mit dem Wachs, also daß sie auch den türkischen Glauben in sich befasse (Stevart. Orat. de Colloq. Ratisbon. p. 42. 43. 46.); mit einer wächsernen Nase (Dionys. Carthus. Enarrat. in Apocal. c. 13. f. 151. a. Censur. Colon. Dial. 4. p. 114. Andrad. l. 2. Orthod. fid. expl. p. 104. Lindan. in praefat. Johan. Fischer Roffens. Assert. Luther. Confut. artic. 28. col. 592. A. Milet. discuss. Error. Heshus. 5. p. 17. Pamel. annotat. 237 in Tertull. de praescr. Haeret. T. 3. p. 436. Canus l. 3. Loc. comm. c. 2. fol. 93. Salmer. Disp. 8. sup. Epist. Pauli ad Rom. t. 13. p. 217. b. Gretser. Defens. Bellarm. Append. 3. T. 1. col. 413. D. Lancelottus coron. Calvin. Sect. 2. p. 11); mit einem biegsamen lesbischen Richtscheit von Blei*) (Pighius lib. 1. Hierarch. Eccl. c. 2. f. 8. F. et c. 4. f. 15. E. Desgleichen l. 4. c. 2. f. 114. C. Andrad. l. 2. Orthod. fid. Explic. p. 107. Gretser. Defens. a. a. O. Lessius de Antichrist. Demonstr. 15. p. 130 ff.). Dieselbe werde nämlich wegen ihrer Zweideutigkeit in verschiedenartigem Sinne ausgelegt (Blyssem. in Defens. assert. de Eccles. f. 53 a.). Ferner mit einem delphischen Schwert (Turrian. Defens. contra Sadeel p. 99); mit einer Scheide, in welche sich ein jedes Schwert stecken lasse, nicht blos eines von Stahl, sondern auch eins von Blei, Holz oder Blech (Coster. Enchirid. c. 1. p. 43); daher sei sie auch den jeweiligen Zeitumständen angepaßt (Cusan. Epist. 2. T. 2. op. p. 833 und Epist. 7. p. 857). Ja sie behaupten unverschämterweise, die Schrift sei gleichsam eine nachgemachte Stimme (Hosius l. 3. d. Autor. Script. f. 264. a.); eine leere Schale ohne Kern (Lindan. l. 1. Stromat. c. 6. p. 17); ein mangelhaftes Geschöpf und Element (Hos. de expr. Verb. Dei fol. 320. b.); bloße Tinte aufs Papier geschrieben (Staphyl. Theol. Trimemb. p. 1. Op. col. 24. A. Lindan. lib. 1. Strom. c. 2. p. 10. Valent. 2. secund. in Thom. Disp. 1. q. 1. p. 7. T. 3. col. 127. C. Coster. Enchir. c. 1. p. 42. 43. Gretser. Def. Bellarm. append. 3. T. 1. Col. 414. A.); eine stumme Schrift (Cochl. de Script. et Act. Luth. f. 258. b. Salmer. Disp. 8. ad Rom. T. 13. p. 217. b.); sie sei in stumme Buchstaben eingeschlossen (Valent. l. 8. Analys. c. 6. p. 384); ein stummer Buchstabe zum Lehren untauglich (Stapleton. Tripl. Witaker. c. 23. p. 312. Lindan. l. 1. Panopl. c. 17. p. 16. Milet. Discuss. error. Heshus. 3. p. 18); ein stummer Richter (Pigh. l. 4. Hierarch. Eccl. c. 2. fol. 114 B. und Controv. Expl. controv. 3. fol. 89. A. Stapleton. d. l. c. 13. p. 144); ein todter (Can. l. 2. Loc. Comm. c. 7. fol. 24. a. Peltan. disp. d. num. et auct. S. S. l.

*) Nach Aristot. Eth. Nicom. 5, 14. Anm. des Uebers.

Sect. 3. thes. 5.); ein tauber Lehrmeister (Lindan. l. 1. Panopl. c. 17. p. 16); ein stummer (Peltan. a. a. O.); eine leblose Schrift (Pictav. bei Sleid. l. 23. d. stat. rel. p. 740. Hos. d. express. verb. Dei T. 2. p. 4. Stevart. Comment. 1. ad Thess. p. 141); ohne Seele und Sinn (Coster. Enchir. c. 3. p. 131); ein Dolmetscher ohne Leben (Peltan. a. a. O. Sect. 7. thes. 4.); todte Tinte (Peres. de Tradit. praefat.); ein tödtender Buchstabe (Petrus a Soto, Schol. de Euchar. Yiij. b. Desgl. Schol. de Evang. Ji. b. Lind. l. 1. Panopl. c. 22. p. 34. Milet. a. a. O. 5. p. 20), der an und für sich tödte (Eisengrein l. d. Eccles. c. 2. f. 5. fac. 2.); sie müsse untergehen oder sei schon todt (Lind. l. 1. Panopl. c. 9. p. 43. Cochl. de actis et script. Luther. p. 258. b. Peres de Tradit. part. 2. assert. 4. f. 33. b. Canus l. 3. Loc. Comm. c. 3. f. 97. b. Staphyl. Theol. trimembr. p. 1. op. col. 24. B. Coster. Enchir. c. 1. p. 43. und in Apol. ad Gomar. p. 2. de S. Script. c. 2. p. 79).

Endlich aber lehren sie auch, daß die Heil. Schrift zur Nachahmung der Sünden anreize (Bellarm. l. 2. de Verb. Dei c. 15. T. 1. col. 120. A.); sie verführe allmählig zur Verläugnung der Schrift und mache die Menschen zu Türken und Epikuräern (Pistor. Hodeg. c. 2. p. 15); was die vornehmsten Glaubensfragen anlange und insonderheit diejenigen, von denen der Seelen Heil und Seligkeit abhänge, so gebe sie darüber gar keine, nicht einmal unklare Bestimmungen (Gregor. de Valent. l. 1. Analys. fid. c. 3. p. 108). Weiteres derartiges ist zu finden bei D. Zeaeman. in Basil. Fid. q. 5. de Script. claritat. thes. 18. p. 196.

Keine größere Ehrerbietung erweisen der Heil. Schrift auch die Schwenckfelder, Weigelianer, wie auch die Photinianer und Calvinisten, worüber D. Schlüsselburg. l. 10. Catal. haeret. Error. 2. p. 203. und 268; D. Thum. in impietat. Weigel. Err. 2. p. 5 etc.; Gerhard. disp. 10. de Glor. Dei § 18. p. 475; prael. de Phot. und sonst; D. Himmel. Harmon. Calvino-Papistic. p. 1. c. 1. H. 2. et 3. f. 6. et 21 etc. nachzulesen sind. Was wir hierauf zu sagen haben, wird im Nachstehenden jedes an seinem Orte gegeben werden.

4. Wie wird die Heil. Schrift eingetheilt?

In die Bücher des Alten und in die Bücher des Neuen Testaments.

5. Welches sind eigentlich die Bücher des A. Test.?

Diejenigen, welche von Moses und den Propheten vor Christi Menschwerdung aus Trieb des Heil. Geistes in hebräischer Sprache geschrieben und der jüdischen Kirche anvertraut worden sind.

Diese Beschreibung ist hergenommen 1. von der wirkenden Hauptursache, welche ist der Heil. Geist; 2. Von denen, deren Dienste dabei gebraucht wurden, nämlich Moses und den Propheten. 3. Von den Nebenumständen, nämlich a) der Zeit — vor Christi Menschwerdung; b) der Sprache, nämlich der hebräischen. Eine Ausnahme bilden einige wenige Stücke in Daniel und Esra und ein Abschnitt in Jerem. c. 10, 11, wo die chaldäische Sprache gebraucht ist; deßgleichen das Buch Hiob, in welchem sich Einiges in arabischer Sprache findet nach dem Zeugnisse des Hieronymus in der Vorrede zu Daniel (T. 3. p. 27 B.). 4. Von dem Gegenstand (dem Object), dem die Bücher überliefert worden sind, nämlich der jüdischen Kirche.

6. Zähle die Bücher des A. Test. auf.

Das 1. Buch Mosis (Genesis), welches hat . . . 50 Kapitel
Das 2. Buch Mosis (Exodus). welches hat . . . 40 "
Das 3. Buch Mosis (Leviticus), welches hat . . 27 "
Das 4. Buch Mosis (Numeri), welches hat . . . 36 "
Das 5. Buch Mosis (Deuteronomium), welches hat 34 "
Das Buch Josua, welches hat . . . . 24 "
Das Buch der Richter, welches hat . . . . . 21 "
Das Buch Ruth, welches hat . . . . 4 "
Das 1. Buch Samuelis, welches hat . . . . . 31 "
Das 2. Buch Samuelis, welches hat . . . . . 24 "
Das 1. Buch der Könige, welches hat . . . . 22 "
Das 2. Buch der Könige, welches hat . . . . 25 "
Das 1. Buch der Chronika } (Paralipomena), welches hat 29 "
Das 2. Buch der Chronika } " " 36 "
Das 1. Buch Esra } (Libri Esdrae), welches hat . 10 "
Das 2. Buch Esra } " " . 13 "
Esther, hat . . . . 10 "
Hiob, hat . . . . 42 "
Der Psalter, hat . . . . 150 "
Sprüchwörter Salomonis (Proverbia Salomonis), haben . . . . 31 "
Der Prediger Salomonis (Ecclesiastes), hat . . 12 "
Das Hohelied Salomonis (Canticum Canticorum), hat 8 "

Die vier großen Propheten.

1. Jesaias, hat . . . . 66 "
2. Jeremias, hat . . . . 52 "
   Die Klaglieder Jeremiä (Threni) mit . . . 5 "
3. Hesekiel, hat . . . . 48 "
4. Daniel, hat . . . . 12 "

Die zwölf kleinen Propheten.

1. Hosea, hat . . . . 14 "
2. Joel, hat . . . . 3 "
3. Amos, hat . . . . 9 "
4. Obadja, hat . . . . 1 "
5. Jonas, hat . . . . 4 "
6. Micha (Michaeas), hat . . . . 7 "
7. Nahum, hat . . . . 3 "
8. Habakuk, hat . . . . 3 "

9. Zephanja, hat . . . . 3 Kapitel.
10. Haggai, hat . . . . 2 "
11. Sacharja, hat . . . . 14 "
12. Maleachi, hat . . . . 4 "

7. Welches sind eigentlich die Bücher des N. Test.?

Es sind diejenigen, welche von den Evangelisten und Aposteln nach Christi Geburt aus Trieb des Heil. Geistes in griechischer Sprache geschrieben und der Kirche Christi vertraut worden sind.

Diese Beschreibung ist gleichfalls hergenommen 1. von der wirkenden Haupturſache, nämlich dem Heil. Geist; 2. von den Mittelursachen, nämlich den Evangelisten und Aposteln; 3. von den Nebenumständen, nämlich a) der Zeit: nach Christi Geburt —; b) der Sprache, nämlich der griechischen. Auszunehmen ist das Evangelium Matthäi, das ursprünglich hebräisch geschrieben war, wie Irenäus bezeugt (l. 3. haeres. c. 1. p. 269. num. 2.); desgleichen Athanasius (Synops. t. 2. p. 134 C.), wie auch Hieronymus (Praef. in Matth. t. 9.; in c. 11. Os. t. 6. p. 41 D.). Andere freilich ziehen dieses in Zweifel; nicht ohne Grund, wie auch beim Brief an die Hebräer. Denn es ist glaublich, daß dieser griechisch geschrieben wurde, weil damals die griechische Sprache auch den Juden nicht unbekannt war und die andern Apostel griechisch schrieben und zwar nicht blos das, was an Alle ohne Unterschied, sondern auch das, was an die Juden selbst gerichtet war, wie das Beispiel des Jacobus und des Petrus deutlich zeigt. Was von dem Evangelium Marci gesagt wird, daß es ursprünglich lateinisch geschrieben sei, ist eine Fabel, wobei auch das Zeugniß des Papstes Damasus von keinem Gewichte ist, weil seine Epistolae Decretales zumeist lächerliche, gefälschte und abgeschmackte Schriftstücke sind. Ebenso wenig gilt das Zeugniß des Adrianus Finus und Petrus Antonius Beuther, welche von Bellarmin (l. 2. de Verb. Dei c. 7. t. 1. col. 87. C.) angezogen werden. — 4. ist die Beschreibung hergenommen von dem Gegenstand (dem Object), dem die Bücher anvertraut worden sind, nämlich der Kirche Christi.

8. Zähle die Bücher des N. Test. auf.

Das Evangelium des Matthäus, enthaltend . . . 28 Kapitel.
Das Evangelium des Marcus, enthaltend . . . 16 "
Das Evangelium des Lucas, enthaltend . . . . 24 "
Das Evangelium des Johannes, enthaltend . . . 21 "
Die Apostelgeschichte (Acta Apostolica), enthaltend 28 "

Dreizehn Briefe Pauli.

1. An die Römer, enthaltend . . . . 16 "
2. Der 1. Brief an die Corinther, enthaltend . . 16 "
3. Der 2. Brief an die Corinther, enthaltend . . 13 "
4. An die Galater, enthaltend . . . . 6 "

5.	An die Epheser, enthaltend	6 Kapitel.
6.	An die Philipper, enthaltend	4 "
7.	An die Colosser, enthaltend	4 "
8.	Der 1. Brief an die Thessalonicher, enthaltend .	5 "
9.	Der 2. Brief an die Thessalonicher, enthaltend .	3 "
10.	Der 1. Brief an den Timotheus, enthaltend .	6 "
11.	Der 2. Brief an den Timotheus, enthaltend .	4 "
12.	An den Titus, enthaltend.	3 "
13.	An den Philemon, enthaltend	1 "
	Der 1. Brief des Petrus, enthaltend . . .	5 "
	Der 2. Brief des Johannes, enthaltend . .	5 "

9. Wie pflegen die aufgezählten Bücher des A. und N. Test. sonst genannt zu werden?

Man nennt sie gemeiniglich kanonische, weil sie ein Kanon (*κανών* Richtscheit, Regel) und eine ganz genaue Richtschnur der göttlichen Wahrheit sind, nach welcher alle anderen Bücher zu prüfen sind, deßgleichen alles, was gesagt, geschrieben und gelehrt wird, frei und ungehindert beurtheilt werden soll.

Die Bezeichnung „kanonisch" ist von einer Vergleichung entlehnt. Denn gleichwie geschickte Meister alle ihre Werke nach einer unfehlbaren Richtschnur (welche auch Kanon genannt wird) abmessen und was derselben gemäß ist, gelten lassen, was aber derselben nicht entspricht, verwerfen, so sind auch die kanonischen Bücher gleichsam der sicherste Maßstab und die zuverlässigste und vollständigste Richtschnur, nach welcher alle anderen Reden, Schriften und Glaubenslehren zu beurtheilen sind, also daß, was damit übereinstimmt, angenommen, was aber damit streitet, verworfen werden muß.

10. Woher weiß man aber, daß jene Bücher des A. Test. kanonisch sind?

Daher, daß 1. die göttliche Erhabenheit der Lehre selbst, welche sie enthalten, unzweifelhaft erweist, daß sie kanonisch seien;

daß 2. die jüdische Kirche alle diese Bücher, und allein diese, jederzeit angenommen und für kanonisch gehalten hat;

daß 3. weder von Christo noch von seinen Aposteln irgendwo zu lesen steht, daß sie an diesem gewohnten Kanon der Juden irgend einen Mangel gefunden haben;

daß 4. sie vielmehr denselben so oft gutgeheißen haben, so oft sie die Schriften Mosis und der Psalmen angezogen und in der Schrift zu suchen befohlen haben.

Der erste Beweisgrund ist hergenommen von der Vortrefflichkeit des Inhalts; der 2. von dem menschlichen Zeugniß der Juden, worüber siehe

Joseph. cont. Apion. l. 1. p. 853. sq. Euseb. h. ecc. l. 4. c. 25. p. 57 B. Hieronym. praef. in libb. Reg.; prolog. Galeat. t. 3. p. 16 D. sq.; der 3. und 4. von dem göttlichen Zeugnisse, das unmittelbar von Christo, mittelbar von den Aposteln abgelegt worden ist. Luc. 24, 44. Apostg. 20, 20. Joh. 5, 39.

11. Woher weiß man, daß die vorerwähnten Bücher des N. Test. kanonisch sind?

Vornehmlich daher, weil 1. die göttliche Erhabenheit der Lehre, die sie enthalten, unzweifelhaft darthut, daß auch sie kanonisch sind;

weil 2. dieselben ohne allen Zweifel von der Kirche allezeit für wahrhaft und gewiß apostolisch angenommen und angesehen worden sind.

Der 1. Beweisgrund ist genommen von der Vortrefflichkeit des Inhalts, welche die kanonischen Bücher des N. mit denen des A. Test. gemein haben; der 2. von dem menschlichen Zeugniß der christlichen Kirche, welche dieselben ohne allen Widerspruch von der Apostel Zeiten an für kanonisch gehalten hat. Es irren aber die Papisten, indem sie behaupten, daß die Kanonicität der Heil. Schrift einzig und allein von dem Zeugniß der römischen Kirche abhänge. Sie sagen nämlich, die Schrift sei zwar an sich göttlich und bedürfe für sich des Zeugnisses der Kirche nicht; daß aber wir wissen, welche Bücher kanonisch und welche unecht seien, das hänge einzig und allein ab vom Zeugniß der Kirche (nämlich der römischen oder päpstlichen). Siehe: Pistor. Wegweiser c. 1. p. 8. Stapleton. Relect. Princip. fid. Controv. 4. q. 1. art. 3. p. 444. Conclus. 5. — Aber das Zeugniß der wahren (nicht: der römischen) Kirche verwerfen wir nicht schlechthin, sondern behaupten nur, daß es nicht genüge; und behaupten deßhalb, daß es ein viel helleres und zuverlässigeres Zeugniß gebe, nämlich die Bezeugung und Besiegelung durch den Heil. Geist, da die Heil. Schrift an und für sich selbst glaubhaft sei und all ihr Ansehen und ihre Gewißheit aus sich selbst habe. Jenes erstere nämlich ist nur ein äußeres Zeugniß, welches zwar bewegen und bestimmen kann; dieses aber ist ein innerliches, das allein im Gewissen überzeugen kann. — Dem steht nicht entgegen: 1. daß man ohne das Beglaubigungszeugniß der Kirche einen sicheren Schriftkanon gar nicht haben kann: Pistor. a. a. O. Denn man muß unterscheiden zwischen dem Zeugniß der Kirche und dem innern kanonischen Werth. Die Kirche bezeugt nur, daß ein Buch kanonisch sei; sie macht aber nicht, daß es kanonisch ist. Sodann ist die Beglaubigung der Schrift durch sich selbst und durch den Heil. Geist, durch dessen Zeugniß allein die Wahrheit in unsrem Geiste beurkundet wird, von höherem Gewicht. Ohne dieses Zeugniß ist alles Andre unsicher, unzuverlässig und schwankend. —

Es steht nicht entgegen 2. der Umstand, daß die Kirche es ist, welche die Schreib- und Ausdrucksweise und die übrigen Mittel, durch welche man die Heil. Schrift von andern Schriften zu unterscheiden pflegt, am besten kennt und am besten beurtheilen kann. Stapleton. a. a. O., denn: a) Wir erkennen die römische Kirche und den Papst nicht an als die wahre Kirche; b) der Beweis gilt nur in einer gewissen Beziehung: die wahre Kirche als

die Braut kennt die Redeweise ihres Bräutigams Christi; aber nur für sich allein, nicht für mich noch für dich; c) durch eben dieselben Mittel, durch welche jene es erkannt hat, kann auch ich es erkennen; d) wenn sie auch über jene Schreibart Zeugniß ablegt, so ist doch ihr Ansehen nicht größer, als das der Schrift. Man nehme ein Beispiel an: Viele hätten Christum nicht erkannt, wenn nicht Johannes auf ihn hingewiesen hätte. Aber ist darum das Ansehen Johannis größer als das des Herrn selbst? Das sei ferne. Hiezu nehme man noch das Beispiel der Samariter Joh. 4, 41. 42.; e) die Kirche überliefert die Regel oder den Kanon des Glaubens, nicht als die Urheberin, sondern als die Zeugin davon, als Mahnerin und als Dienerin. Denn sie urtheilt, gelehrt vom Heil. Geist. Aber was ist das nun für eine Folgerung: Ich kann durch der Kirche Stimme und Zeugniß zum Glaubenskanon geführt werden: also gibt es für mich kein zuverlässigeres Urtheil als das der Kirche —? —

Es steht nicht entgegen 3. daß es durch keine menschlichen Vernunftgründe erwiesen werden kann, daß dieses Buch ein kanonisches, jenes ein apocryphisches sei (Stapleton. contr. Disput. de S. Script. Wittaker. l. 1. c. 13. sect. 11. p. 228). Denn hieraus wird fälschlich gefolgert: Folglich kann es durch die Kirche bewiesen werden. Ebensowenig kann durch menschliche Vernunftgründe bewiesen werden, daß Christus von einer Jungfrau geboren, von den Todten auferstanden sei u. s. w. Wollte man aber hieraus schließen: also kann es durch die Kirche bewiesen werden, so wäre das ungereimt.

Ebensowenig gilt 4. der Einwand, daß die Kirche das Mittel sei, durch welches man überhaupt allen Glauben habe (Stapleton. a. a. O. l. 1. c. 14. sect. 7. p. 245). Denn a) hieraus wird ebenfalls unrichtig geschlossen: also wird sie auch das alleinige Mittel sein, um an die kanonischen Schriften zu glauben; b) die Kirche ist allerdings ein solches Mittel, aber nur ein äußerliches und dienendes, nicht das leitende noch das vornehmste. Das vornehmste Mittel vielmehr ist das Wort Gottes selbst, die oberste Ursache aber der Heil. Geist.

Ungiltig ist 5. der Einwand: die Ketzer werden durch das Zeugniß und die Ueberlieferung der Kirche widerlegt, wenn sie an einem kanonischen Buche zweifeln (ders. ebendas. l. 2. c. 6. sect. 1. p. 404). Denn auch hieraus wird der falsche Schluß gezogen: Also steht es der Kirche allein zu, den Schriftkanon festzusetzen. Was ist das für eine Folgerung: Die Atheisten, welche läugnen, daß ein Gott sei, werden durch das Zeugniß der Kirche widerlegt, welche immer bezeugt hat, daß ein einiger GOtt sei; also gibt es keinen andern Beweis, durch den sie widerlegt werden könnten —? Das ist gar keine Folgerung. — Die Schrift selbst, ja auch die Creaturen selbst zeugen laut, daß ein Gott sei u. s. w. Dieser Beweis ist der allersicherste. Was wäre das aber für eine Schlußfolgerung: Die Philosophen können durch ihre eigenen Beweise überwiesen werden, daß unsre Religion die wahre sei: also gibt es keine anderen Beweise, als die der Philosophen —? Hier liegt ein offenbarer Trugschluß vor, der darauf beruht, daß vereinzelte und Neben-Ursachen an die Stelle der Hauptursache gesetzt werden.

12. Sind aber nicht außer den genannten kanonischen Büchern auch noch andere in der Heil. Schrift enthalten?

Ja, diejenigen, welche man gemeiniglich die Apocryphen nennt.

13. Was sind apocryphische Bücher?

Apocryphische (d. i. verborgene) Bücher sind diejenigen, über deren Urheber oder Ansehen in der Kirche Gottes gezweifelt worden ist. Und daher wurden sie weder zur Aufstellung, noch zur Beweisung, noch zur Beurtheilung von Glaubensartikeln öffentlich aufgeführt.

Obige Erklärung ist hergenommen vom Gegensatz, vom Inhalt, vom Nebenumstand und vom Zweck. Sie werden aber Apocryphen — von *ἀποκρύπτειν* verbergen — genannt, gleichsam als verborgene und geheim gehaltene Bücher, weil sie kein öffentliches Ansehen genossen. Diese Bezeichnung ist ihnen vergleichungsweise gegeben. *Ἀποκρύπτειν* bedeutet verdecken, verheimlichen, verhüllen, der Oeffentlichkeit entziehen, verstecken und dergl.; daher *ἀπόκρυψις* die Verheimlichung, das Verbergen; *ἀπόκρυφος* verborgen, geheim. Gleichwie nun Geheimnisse verborgen und im Dunkel gehalten werden, damit sie nicht an das Licht der Oeffentlichkeit treten, so wurden auch diese apocryphischen Schriften in der Kirche gleichsam im Dunkel der Verborgenheit gehalten, damit sie nicht zu öffentlichem Ansehen gelangten; und zwar aus folgenden Gründen, weil entweder 1. die Namen ihrer Verfasser unbekannt waren; oder 2. ihr Ansehen unsicher und zweifelhaft war; oder 3. sie Einiges enthielten, wovon in den prophetischen und apostolischen Schriften sich Nichts findet oder was zum Theil wider diese streitet.

14. Zähle die Apocryphen des A. Test. her.

Das 3. Buch Esra, enthaltend	9	Kapitel
Das 4. Buch Esra, enthaltend	16	"
Die Stücke in Esther, enthaltend	6	"
Das Gebet Manasse, enthaltend	1	"
Tobias, enthaltend	14	"
Judith, enthaltend	16	"
Baruch, enthaltend	5	"
Der Brief des Jeremias, dem Buch Baruch als Anhang beigegeben, enthaltend	1	"
Das Buch der Weisheit, enthaltend	19	"
Das Buch Jesus Sirach (Ecclesiasticus, Siracides), enthaltend	51	"
Stücke in Daniel, enthaltend	2	"
Das 1. Buch der Maccabäer, enthaltend	16	"
Das 2. Buch der Maccabäer, enthaltend	15	"
Das 3. Buch der Maccabäer, enthaltend	7	"

15. Woher weiß man, daß die aufgezählten Bücher des A. Test. apocryphische Bücher sind?

Daher: 1. weil sie nach der Zeit der Propheten herausgegeben worden sind;

2. weil sie des prophetischen Geistes und der prophetischen Redeweise ermangeln;

3. weil sie in einer andern als der hebräischen Sprache geschrieben sind;

4. weil sie auch nicht von Christo oder den Aposteln im N. Test. citirt werden;

5. weil sie auch niemals von der Kirche der Hebräer angenommen worden sind;

6. weil sie auch in der ältesten christlichen Kirche während der ersten vier Jahrhunderte nach Christi Geburt nicht für kanonisch gehalten worden sind;

7. weil sie endlich Vieles enthalten, was mit den kanonischen Büchern streitet, theils Ungereimtheiten, theils Widersprüche mit sich selbst, theils offenbar Falsches und dem Worte Gottes Widerstreitendes. Daher haben sie mit den kanonischen nicht gleiches Ansehen.

Der 1. Beweis ist gegründet auf die Verschiedenheit der Zeit: sie sind geschrieben nach den Zeiten des Maleachi, des letzten unter den alttestamentlichen Propheten; der 2. auf die Verschiedenheit der Majestät des Geistes Gottes, dazu auf die Verschiedenheit der Schreibweise, welche sich unter Anderem in der Vorrede Sirachs V. 5. 8 rc., 2 Macc. 2, 24. 27. — 15, 39. zeigt; der 3. auf die Verschiedenheit der Sprache; denn sie sind meistentheils griechisch geschrieben; der 4. ist hergenommen vom Mangel des unmittelbaren göttlichen Zeugnisses Christi und des mittelbaren der Apostel, welche keine Stelle aus diesen apocryphischen Büchern im N. Test. citirt haben, sondern nur aus Mose, den Propheten und Psalmen (s. oben von den kanonischen Büchern); der 5. und 6. von dem menschlichen Zeugniß der Juden und der Christen; hierüber s. Joseph. l. 1. cont. Apion. p. 853. Hieronym. praef. in libr. Paralip. t. 3. p. 19 B. u. a.; der 7. von den Widersprüchen im Inhalte der Bücher selbst, wie unter Anderem zu ersehen ist aus Tob. 4, 11. 5, 18. 6, 8. 8, 2. 3. 12, 9. 1 Macc. 1, 7. 6, 22. 8, 16. 2 Macc. 2, 7. 12, 13. 14, 41. Baruch 1, 1. 2. 11. 6, 2 im Widerspruch mit Jerem. 25, 11. 29, 10. Vergl. die Stücke in Esther mit Esth. 1. und Sir. 46, 23. 48, 12.

16. Können aber diese apocryphischen Bücher nicht durch die Verfügung der Kirche oder einer Kirchenversammlung unter die kanonischen aufgenommen werden?

Durchaus nicht: denn diesen Apocryphen kommt weder die Definition der kanonischen Schriften zu, noch theilen sie die Eigenthümlichkeiten und Merkmale der letzteren. Sie können also weder kanonisch sein, noch es werden.

Die Beweisführung beruht auf einem Schluß von der Ungiltigkeit der Begriffsbestimmung auf die Ungiltigkeit des Begriffs selbst: Einem Ding, welchem die Definition eines Begriffs und was ihr eigenthümlich ist, nicht zukommt, kommt auch der definirte Begriff selbst nicht zu. Nun kommt

den Apocryphen die Definition des Begriffs kanonisch nicht zu: denn sie sind weder von den Propheten geschrieben, noch von denselben der Kirche überliefert, noch göttlich beglaubigt, sondern haben vielmehr nur zweifelhaftes Ansehen, was leicht von jedem einzelnen dieser Bücher nachgewiesen werden kann. Also u. s. f. Siehe die vorhergehende Frage. Es irren also die Papisten, welche ohne Grund vorgeben, daß der römische Papst und die Concilien der Cardinäle, Bischöfe und Geistlichen befugt seien, die apocryphischen Bücher zum Range der kanonischen zu erheben. (Stapleton. relect. princ. fid. contr. 5. q. 2. art. 3. und 4. p. 509 seq.) Unbegründet ist auch ihre Unterscheidung zwischen Apocryphen erster und zweiter Classe. Die Apocryphen erster Classe nennen sie kanonische Schriften zweiten Rangs (*δευτεροκανονικοί*); so Tobias, Judith, Sirach, die Offenbarung Johannis, den Brief an die Hebräer, den 2. Brief Petri, den 2. und 3. Brief Johannis, den Brief Jacobi. Diese, jedenfalls in alten Zeiten schon kanonisch, behaupten sie, seien durch der Kirche Macht und Gewalt allmählig in den Kanon aufgenommen worden. (Ebenders. contra disp. de Script. Wittaker l. 2. c. 3. sect. 11. p. 307 sq.

Hiegegen gilt: 1. Die Kirche hat dieselben niemals für kanonisch erklärt, sondern immer an ihnen gezweifelt. 2. Sie konnte weder, noch durfte sie dieselben in den Kanon aufnehmen, weil sie an sich nicht wahrhaft kanonisch, heilig und göttlich waren und sind. 3. Wenn auch einige Concilien der neueren Zeit dieselben anerkannt haben, so darf man doch nicht darauf sehen, was von diesen gethan worden ist, sondern was hätte gethan werden sollen. 4. Die Kirchenversammlung von Laodicea im J. 364 hat diese Bücher als nicht zum Kanon gehörig verworfen (Can. 59. p. 704. Vol. Conc. 1.).

Apocryphen zweiter Classe sind für sie diejenigen, welche entweder von Ketzern oder von Anderen unter der Apostel Namen herausgegeben worden sind; so: die Geschichte des Paulus (Acta Pauli), das Evangelium und die Offenbarung des Petrus, des Thomas, des Judas, des Nicodemus u. a. Diese, sagen sie, seien apocryphisch und nicht kanonisch, allein deswegen, weil die Kirche sie niemals habe anerkennen wollen (Dist. 15. c. 3. Stapleton. a. a. O.).

Hiegegen gilt: 1. Die Kirche hätte sie auch niemals anerkennen können, weil sie Nichts vom Geiste Gottes enthalten. 2. Sie hat sie verworfen, aber nicht vermöge einer besonderen Macht und Befugniß, sondern aus andern Gründen, die den Büchern selbst entnommen sind, z. B. a) wegen ihrer Schreib- und Ausdrucksweise; b) wegen ihres Inhalts und Art der Lehre; c) wegen ihrer Abweichungen von der apostolischen Lehre und sehr vieler anderen Gründe. Es steht also der Grundsatz unerschütterlich fest: Die Kirche kann und darf die Beschaffenheit der Bücher nicht ändern; sondern nur sie für solche erklären, wie sie an sich beschaffen sind.

17. Wenn sie kein kanonisches Ansehen haben, sind sie darum ganz und gar zu verwerfen?

Nein. Sondern nach dem Urtheile der Alten soll man sie in der Kirche zur Erbauung des gemeinen Volkes lesen; jedoch, wie Augustinus erinnert, mit Besonnenheit. (S. dens. contr. sec. Gaudent. ep. l. 2. c. 23. t. 7. col. 353 C.)

Deshalb sind sie auch „Kirchenbücher" (Ecclesiastici) genannt worden. Siehe Symbol. Ruffin. bei Hieronym. t. 4. p. 113 A. Hieronym. prolog.

Galeat. t. 3. p. 16. 17. Gregor. Naz. carm. de genuin. S. Script. Libr. l. 1. t. 3. p. 952. D. seq.

18. Zähle jetzt die apocryphischen Bücher des N. Test. her.

Der Brief an die Hebräer, enthaltend	13 Kapitel
Der Brief Jacobi, enthaltend	5 "
Der 2. Brief Petri, enthaltend	3 "
Der 2. Brief Johannis, enthaltend	1 "
Der 3. Brief Johannis, enthaltend	1 "
Der Brief Judä, enthaltend	1 "
Die Offenbarung Johannis (Apocalypsis), enthaltend	22 "

19. Woher weiß man, daß dieses apocryphische Bücher sind?

Daher, daß sie in der ältesten Kirche nicht von Allen als unzweifelhaft apostolisch angenommen worden sind, sondern mehrere Kirchen eine Zeit lang über sie in Zweifel waren, einige auch gegen einen Theil derselben offenen Widerspruch erhoben haben.

Der Beweis ist hergenommen vom menschlichen Zeugniß. S. hierüber vom Concil zu Laodicea can. 59. t. 1. p. 704. Athanas. Synops. t. 2. p. 133. 134. Hieronym. und Greg. Naz. a. a. O.

20. Sind sie aber von gleichem Werthe wie die Apocryphen des A. Test.?

Keineswegs. Denn die apocryphischen Bücher des A. Test. sind ganz und gar zweifelhaft, enthalten auch Vieles, was wider die kanonische Schrift geradezu streitet, und haben deßwegen für die Erhärtung von Glaubenssätzen keine beweisende Kraft. Die Apocryphen des N. Test. dagegen sind nicht in gleichem Grade zweifelhaft und enthalten Nichts, was der kanonischen Schrift geradezu widerspräche. Deßwegen haben sie auch in Glaubensstreitigkeiten beweisende Kraft.

Obgleich nämlich in der Kirche von Etlichen über dieselben Zweifel gehegt worden sind, so sind sie doch wegen ihres von Gott eingegebenen Lehrinhalts von Andern angenommen worden. Die Zweifel bezogen sich auf die Verfasser, nicht aber auf den Lehrinhalt, der als apostolisch angenommen worden ist. Es irren aber die Papisten mit ihrer Behauptung, daß auch für die Beweisung von Glaubenssätzen die Apocryphen des A. sowohl als des N. Test. vollständig gleiche Geltung wie die kanonischen Schriften haben. Concil. Trid. sess. 4. Pistor. Wegweiser c. 1. p. 1.

21. Was ist für ein Unterschied zwischen den prophetischen und apostolischen Schriften?

Es ist gar kein Unterschied in Hinsicht auf den Inhalt, nämlich die Lehre: denn in beiderlei Schriften wird eine und dieselbe

Lehre vom Glauben und Leben vorgetragen. Es ist aber ein Unterschied, soviel den Nebenumstand der Zeit betrifft. Denn die Schriften der Propheten enthalten die Weissagungen von der zukünftigen Erscheinung Christi, die der Apostel hingegen die Geschichte von dem erschienenen Christus: sie zeigen, wie jene Weissagungen erfüllt und zu deuten seien. Daher das A. Test. des Neuen Fundament, das N. Test. aber des Alten Erfüllung genannt wird.

Schön sagt Augustinus l. 6. de Civ. Dei c. 26. t. 5. col. 910 A.: Was heißt „A. Test." anders als: „Verhüllung des Neuen?" und was heißt „N. Test." anders als: „Enthüllung des Alten"? — Ders. de Spir. et Lit. c. 15. t. 3. col. 818 C. S. weiter unten vom Evangelium Fr. 8.

22. Mit welchen Gründen beweist man, daß die Heil. Schrift, welche aus diesen prophetischen und apostolischen Büchern besteht, unzweifelhaft Gottes Wort sei?

Mit verschiedentlichen: Es ist nämlich diese Heil. Schrift —

1. die alterälteste;

2. in einer ganz besonderen Redeweise geschrieben;

3. voll der tiefsten Geheimnisse, welche eine himmlische Erhabenheit zu erkennen geben;

4. voll rein göttlicher Weissagungen und deren endlicher Erfüllung;

5. mit wunderbarer Uebereinstimmung aller Stücke der prophetischen und apostolischen Lehre zusammengefügt;

6. mit allseitiger Vollkommenheit dazu angethan, im Glauben und christlichen Wandel zu unterrichten, jeglichen Irrthum dagegen zu widerlegen;

7. mit wunderbarer Kraft und Wirkung ausgerüstet, der Menschen Herzen zu bewegen, den Glauben zu entzünden und zu stärken, die Frommen zu trösten und zu regieren;

8. vom Heil. Geist in den Herzen der Gläubigen versiegelt;

9. wunderbarlich von Gott bewahrt und so vielen Anschlägen des Satans zum Trotz erhalten worden;

10. durch erstaunliche Wunder und den Märtyrertod der Heiligen bestätigt;

11. in stetiger Einhelligkeit der ganzen Kirche und aller einzelnen Frommen in der ganzen Welt angenommen und erhalten;

12. auch selbst von Feinden und durch das Zeugniß ungläubiger Schriftsteller anerkannt worden.

Diese und andere unzweifelhafte Kennzeichen beweisen, daß die Heil. Schrift von Gott eingegeben ist.

Diese Beweisgründe sind theils wesentlicher theils abgeleiteter Art. Die wesentlichen sind entnommen den Ursachen, Wirkungen, dem Inhalt und den Nebenbestimmungen; die abgeleiteten sind äußere Zeugnisse. Im Genaueren sind entlehnt 1. 2. und 6. von den Nebenbestimmungen; 3. und 4. vom Inhalt; 5. von der äußeren Anordnung; 7. von den Wirkungen; 9. von der erhaltenden Ursache; 8. vom inneren Zeugniß des Heil. Geistes; 10. 11. 12. vom äußeren Zeugniß der Märtyrer, der Frommen, der Feinde und anderer. S. Zeaemann. Basil. Fidei. q. 1. thes. 17. p. 7. seq. und desselben Antikell. t. 1. p. 561 seq.

23. Das Ansehen der Schrift hängt also nicht einzig und allein vom Zeugniß der Kirche ab?

Nein! Sondern auch von den soeben aufgezählten Merkmalen und besonders von den göttlichen Wirkungen der Schrift und von der inneren Bezeugung und Versiegelung durch den Heil. Geist im Herzen der Gläubigen.

Das Zeugniß der wahren Kirche d. i. der Menge der Gläubigen verwerfen wir wiederum hier nicht, sondern behaupten nur, daß dieses einzig und allein für sich genommen nicht genuge: wogegen das innere Zeugniß des Heil. Geistes, das eigens darauf gerichtet ist, uns zu überzeugen, und allein den zu Christo Bekehrten bekannt ist, einzig und allein uns befriedigt. Ohne dasselbe kann das bloße Zeugniß der Kirche für uns von keinem Gewichte sein. Sonst aber bleibt es dabei: 1. die Kirche verwahrt die Heil. Schrift und zeugt von derselben; 2. sie unterscheidet die wahren, ursprünglichen und echten Schriften von den unterschobenen; 3. sie verbreitet, lehrt, predigt, verdolmetscht, erklärt rc. dieselben. Demnach irren die Papisten, welche behaupten, das Ansehen der Heil. Schrift hänge allein ab von dem Zeugniß der Kirche, und man müsse dieselbe diesem d. h., wie sie es ausdeuten, der Werthschätzung des römischen Papstes unterwerfen. (S. Stapleton. Relect. princip. Fid. Controv. 4. q. 5. p. 495. Bellarm. lib. 2. de sacram. c. 25. t. 3. col. 202. B. C.) Das von ihnen hiebei gebrauchte Wort „taxiren" (taxare) bedeutet: den Werth und Preis einer Sache abschätzen. Es hilft ihnen die Ausflucht nicht, die sie gebrauchen: die Schrift sei nämlich allerdings an sich Gottes Wort; es werde uns dies aber nur durch Vermittlung der Kirche deutlich. (Stapleton. Relect. princ. Fid. contr. 4. q. 1. art. 1. p. 429 seq.) Hiegegen gilt: 1. wir verwahren uns gegen Zweideutigkeit im Ausdruck: die römische Kirche oder den Papst erkennen wir nicht als die wahre Kirche an; 2. die Schrift hat göttliches Ansehen entweder aus sich selbst, und man muß derselben an und für sich und um ihrer selbst willen glauben, oder sie hat dasselbe vermöge des Ansehens der Kirche. Wenn dieses, so schreiben wir der Kirche mehr zu, als Gott. Denn das, vermöge dessen ein Ding das ist, was es ist, ist eben dieses in höherem Grade. Nun wäre dies aber (nämlich die Kirche dem allmächtigen Gott vorzuziehen) ungereimt. Also rc. Treffend sagt Chrysostomus (Hom. 49. in Matth. 2. t. 2. col. 1101 A.): In keiner Weise erkennt man, welches die wahre Kirche sei, außer nur durch die Schrift. Es ist also die Schrift die Richtschnur der Kirche, nicht aber

die Kirche die der Schrift. — Hiegegen läßt sich nicht einwenden —: I. die Schrift könne nicht durch die Schrift bewiesen werden, denn jeder Beweis müsse vom Bekannteren ausgehen. (Stapleton. rel. fid. controv. 4. quaest. 1. art. 3. p. 444. concl. 5. pr. 3.) Denn: 1. die Voraussetzung ist falsch; 2. der Schluß ist falsch: durch die Kirche, also durch die römische Kirche, also durch den Papst; also hat die römische Kirche und der Papst größeres Ansehen als die Schrift. 3. Die Begründung des angegebenen Satzes ist falsch; denn Gottes Wort ist eine Leuchte Ps. 119, 105. 4. Wenn die Schrift nicht aus der Schrift erwiesen werden kann, so kann sie noch viel weniger durch die Kirche erwiesen werden. Denn die Schrift hat Gott zum Urheber, 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 21. Also ist der Beweis für ihr Ansehen von ihrem Urheber selbst abzuleiten. 5. Wir erkennen die Menschen am Sprechen, warum nicht auch Gott am Reden in seinem Wort? Wenn wir dieses nicht verstehen, so geschieht das aus dem Grunde, weil wir den Geist nicht haben, von dem unser Geist erleuchtet werden muß. Darum hängt das Ansehen der Schrift von dem inwendigen Zeugnisse des Heil. Geistes ab und ist uns durch dasselbe bekannt. Ohne dieses kann man nicht glauben, ob man schon tausendmal hört. Wie im Einzelnen das Ansehen der Schrift A. und N. Test. aus ihr selbst und umgekehrt bewiesen wird, siehe bei Wittaker p. 301.

Nichtig ist II. die Berufung auf den oft gebrauchten Ausspruch Augustins: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche dazu bestimmte. (Bellarm. l. 3. de Verb. Dei c. 8. col. 154.) Denn der h. Augustinus redet von sich als einem noch nicht zum Glauben Bekehrten, als wenn er nämlich noch ein Manichäer wäre: da freilich konnte er zu allermeist durch das Ansehen der Kirche bestimmt werden, dem Evangelium zu glauben. Denn die Kirche ist die Vorbereitungsanstalt, durch welche die noch nicht Bekehrten vorbereitet werden, der Schrift Glauben zu schenken. Der Einwand beruht also auf einer falschen Beziehung. Denn der richtige Sinn ist dieser: Ich hätte dem Evangelium (als ich ein Manichäer war) keinen Glauben geschenkt, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche dazu bestimmt hätte; oder: wenn ich noch immer ein Manichäer wäre, so würde ich dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn nicht u. s. w. Dieses erhellt aus dem Zusammenhang. Denn vorher sagt er: Was würdest du mit dem thun, der sagt: ich glaube nicht —? Nun fährt er fort: Ich wahrlich würde dem Evangelium nicht glauben. (Siehe Staplet. R. P. F. contr. 4. q. 3. art. 2. p. 482 sq. Auch Augustin. c. 5. cont. epist. Manich. q. voc. Fundament. t. 6. col. 118 C.) Dieses wird durch das Beispiel der Samariterin erläutert Joh. 4, 41. Sie bewog ihre Landsleute, an Christum zu glauben, und doch war Christus ein vollkommen genugsamer Erlöser auch ohne diese Frau. So hat nämlich auch den Augustinus die Kirche bewogen, obwohl das Evangelium für sich allein schon ohne das Zeugniß der Kirche hiezu genügt hätte. Wie die Samariter Christo durch das Weib glaubten, dann aber auch an ihn glaubten für sich, ebenso hat Augustinus an das Evangelium geglaubt durch die Kirche, dann aber auch für sich. Vergl. dazu unsere obigen Bemerkungen über die kanonischen Schriften.

24. Aber warum ist das Wort Gottes schriftlich überliefert worden?

Dieses ist geschehen 1. wegen der Vergeßlichkeit des menschlichen Geistes;

2. wegen der Geneigtheit der Menschen zu Irrthümern, Fälschungen und Ketzereien mannigfacher Art;

3. wegen der vielfältigen Blendwerke des Satans, damit er die Herzen der Menschen berückt;

4. der Gewißheit und Sicherheit wegen.

25. Ist dieses auf göttlichen Befehl geschehen?

Ganz gewiß. Denn Gott hat 1. den Aposteln ausdrücklich befohlen zu schreiben — Offenb. 1, 11. 14, 13;

2. insgemein alle Völker (mündlich und schriftlich) zu lehren geboten — Matth. 28, 19; —

3. geboten, durch Schriften zu bezeugen, daß Jesus sei der Christ, auf daß wir durch den Glauben das Leben haben. Joh. 20, 31. und c. 21, 24.

Treffend sagt hierüber Irenäus l. 3. adv. haeres. c. 1. p. 169: Durch Niemand anders haben wir die Ordnung unsers Heils erfahren als durch die, durch welche das Evangelium zu uns gelangt ist: dieses haben sie zu ihrer Zeit mündlich gepredigt, hernach aber nach dem Willen Gottes in der Schrift uns überliefert, damit es den Grund und die Stütze unsers Glaubens bilden sollte. Es irren also die Papisten, welche behaupten, die Apostel haben im N. Test. nicht absichtlich auf Gottes Befehl hin geschrieben, sondern um zufällig eintretender zwingender Gründe willen und aus andern besonderen Ursachen (Pistor. Wegweiser l. 3. p. 30. Coster. Enchirid. c. 1. p. 43).

Dem steht nicht entgegen, I. daß die Kirche von Erschaffung der Welt an bis auf Moses ohne die Schrift war. (Bellarm. l. 4. de Verb. Dei c. 4. t. 1. col. 172 A.) Dieser Grund trifft die Sache gar nicht. Denn damals hat Gott die Kirche durch die mündliche Predigt gelehrt. Jetzt aber will er uns durch die Schrift lehren, welche nicht so leicht verfälscht werden kann, wie die mündliche Predigt.

2. Der obige Einwand verwechselt die Zeitbegriffe, indem der Schluß zu Grunde liegt: Die Schrift war einmal nicht nothwendig: also ist sie auch jetzt nicht nothwendig.

3. Die Schlußfolgerung ist falsch, welche lautet: Gott konnte uns ohne Schrift lehren: also ist die Schrift nicht nothwendig. Gott kann uns ja auch ohne Speise und Trank ernähren. Ist aber darum Speise und Trank überflüssig? Der Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ist bekanntlich nicht giltig.

Ebenso wenig gilt die Einrede II: Die christliche Kirche sei lange Zeit ohne die Schrift gewesen. (Ebendas. col. 173 A.) Dieß ist falsch: denn zur Zeit Christi hatte man das A. Test., aus welchem Christus und die Apostel nicht blos ihre Lehre beweisen, sondern auf welches sie auch ihre Zuhörer zu verweisen pflegten. Joh. 5, 39. Luc. 16, 29. Apostg. 17, 11.

Nichts gilt III. der Einwand, daß die Heiden im A. Test. ohne Schrift selig geworden seien. (Ebendas. col. 172 C. und 175 A.) Denn auch dieses ist durchaus unwahr; denn die frommen Heiden haben die Schrift gelesen, wie das Beispiel des Kämmerers aus Mohrenland zeigt Apostg. 8, 28. Die Uebersetzung der 70 Dolmetscher ist zu dem Ende gefertigt worden, daß auch die Heiden die Schrift lesen könnten.

Nichts beweist endlich IV. das Beispiel der Juden, welche sich mehr an die Ueberlieferung als an die Schrift gehalten haben sollen, wie Bellarm. a. a. O. col. 172 D. meint. Denn 1. dieser Beweis setzt als bewiesen voraus, was erst erwiesen werden sollte; 2. hatten die Juden zweierlei Ueberlieferungen: schriftliche, die in der Schrift theils ausdrücklich theils implicite enthalten waren; und nicht-geschriebene, die von Menschen erfunden waren und deßhalb von Christo verworfen wurden, in so weit als sie mit der Schrift stritten. Matth. 15, 9.

26. In welcher Sprache ist das Wort Gottes in beiden Testamenten geschrieben?

Das A. Test. ist von Moses und den Propheten in der hebräischen Sprache, als der Muttersprache des Volkes Gottes, das N. Test. dagegen von den Evangelisten und Aposteln in der griechischen, als der damals unter den Heiden verbreitetsten Sprache geschrieben.

Daher ist im A. Test. der hebräische Text, nicht der griechische oder sonst ein anderer, im Neuen dagegen der griechische, nicht der lateinische oder sonst ein andrer der authentische. Und zwar ist klar, daß der hebräische (im A. Test.) es jederzeit gewesen ist, sowohl vor, als nach Christi Geburt. Vor Christi Geburt: denn 1. nach dem Zeugniß des Josephus (l. 1. c. Apion. p. 953.) und des Eusebius (l. 8. praepar. Ev. c. 2. f. 105, b.) haben die Juden die Heil. Schrift mit solcher Gewissenhaftigkeit bewahrt, daß sie hundertmal lieber sterben, als etwas an ihr ändern wollten; 2. hätten Christus und die Apostel eine solch grobe Sünde nicht verschwiegen; 3. hätten sie auch ihre Zuhörer nicht auf das A. Test. verwiesen Joh. 5, 39. Luc. 16, 29.; 4. hätten sie aus demselben nicht ihre eigne Lehre bewiesen Luc. 24, 27. Apostg. 17, 11 u. a. — Nach Christi Geburt: denn 1. auch seit Christi Zeit bis auf die Gegenwart haben die Juden die Schrifturkunde mit solcher Gewissenhaftigkeit bewahrt, daß sie sogar, wie Joh. Isaak bezeugt (contr. Lindan. de opt. genere interpret.), ein Fasten anstellen, wenn jenes Buch auf den Boden fallen sollte. (Bellarm. l. 2. de verb. Dei c. 2. col. 73. C. D.) — 2. Selbst wenn die Juden den Schrifttext hätten verfälschen wollen, so hätten sie es nicht gekonnt, da die biblischen Bücher über die ganze Welt verbreitet waren. — 3. Wenn sie dieselben verfälscht hätten, so hätten sie diejenigen Stellen verfälscht, welche als auf Christum bezüglich gegen sie hätten geltend gemacht werden können. Dieses ist aber nicht geschehen. — 4. Es stehen endlich alle Stellen des A. Test., die von den Aposteln citirt werden, gerade noch so im A. Test., wie sie von denselben im Neuen citirt werden; und zwar stehen sie so darin noch bis auf den heutigen Tag. Der Text ist also nach Christi Geburt authentisch geblieben, weil laut Zeugnisses des Hieronymus (zu Jes. c. 6. t. 5. p. 31 A.) alle Uebersetzungen an demselben geprüft und nur soweit angenommen wurden, als sie mit dem hebräischen Text übereinstimmten. Daher hat Gratianus nicht nur dieses unter die Decretalen aufgenommen (distinct. 76. c. 7. Jejunium etc.): sondern behauptet auch ausdrücklich, daß die hebräischen biblischen Schriften den Schriften der Alten ihr Ansehen geben (Distinct. 9. c. 6. ut Veterum).

Daß aber der griechische Text im N. Test. der authentische sei, erhellt aus folgenden Gründen: 1. Der hebräische Text ist nirgends mehr zu finden

(denn das in hebräischer Sprache geschriebene Evangelium Matthäi verwerfen selbst auch die Papisten. S. Bellarm. l. 2. de Verbo Dei c. 7. t. 1. col. 87 C.).

2. Die Apostel haben selbst ihre Bücher in griechischer Sprache geschrieben und haben 3. die von Andern herausgegebenen anerkannt. 4. Die Kirche hat dieselben angenommen. 5. Gratianus sagt in der angegebenen 9. Distinction (L. 6. ex epist. 28 D. Hieron. ad Lucinium Beticum t. 1. p. 194 C.): Als Richtschnur für die Richtigkeit der neueren Uebersetzungen ist der griechische Grundtext erforderlich.

Es irren demnach die Papisten, welche behaupten, der hebräische und griechische Urtext sei verderbt, und welche deßhalb nach dem Beschlusse des tridentinischen Concils der Kirche die gemeine lateinische Uebersetzung (die sog. Vulgata) als authentisch aufnöthigen wollen. (Siehe Conc. Trid. sess. 4. Decret. de edit. et us. sacror. Libr. vol. 5. Conc. p. 402 a. und Bellarm. l. 2. de Verb. Dei c. 2. 7. und 10. col. 71 folg.): Während doch 1. selbst Papisten behaupten, der hebräische Grundtext sei unverfälscht, wie Arias Montanus, Vatablus, Pagninus, Cajetanus u. a.; — 2. Gratianus selbst die Autorität des hebräischen sowohl als des griechischen Textes behauptet (dist. 9. c. 8. quis nesciat.). — 3. Hat Hieronymus die lateinische Uebersetzung auf das Gutheißen des Papstes Damasus nach dem griechischen Text corrigirt. (Siehe Praefat. in Evang. t. 3. p. 29. Epist. 102. t. 2. p. 372 c.) — 4. Ist es nach dem Geständnisse des Bellarmin (a. a. O. c. 9. col. 90 folg.) ungewiß, wer jene lateinische Vulgata-Uebersetzung abgefaßt hat. — 5. Ist diese Uebersetzung selbst in barbarischem Latein geschrieben. — 6. Steht sie an vielen Stellen mit dem richtigen Sinn des hebräischen und griechischen Textes im Widerspruch. Siehe Sibrandus Lubbertus de princip. Christian. dogmat. l. 2. c. 4. p. 127 seq.

Hiegegen beweisen Nichts folgende Einwürfe: I. Die Vulgata-Uebersetzung ist tausend Jahre lang von der Kirche gebraucht worden (Driedo l. 2. de Script S. c. 1. f. 24. b. A. Bellarm. l. 2. de Verbo Dei c. 10. vol. 95 C.). Denn, ist hiegegen zu sagen, 1. die afrikanische und asiatische Kirche hat sich derselben niemals bedient; 2. die Kirche hatte nicht diese Uebersetzung allein, sondern auch noch andre, wie Isidorus bezeugt (l. 1. de offic. Eccl. c. 12. p. 393 F.). — 3. Sie hat diese Uebersetzung nicht für authentisch gehalten. — 4. Nicht das Alter, sondern die göttliche Inspiration ist die Ursache, weßhalb diese oder jene Ausgabe authentisch ist.

II. Augustinus (de civit. Dei l. 18. c. 43. t. 5. col. 1108 A.), Isidorus (l. 6. Origin. c. 3. § 46 F.) und Gregorius (l. 20. Moral. c. 23. 1. 1) loben dieselbe (Bellarm. a. a. O. col. 96 A. B.). — Aber ist sie um deßwillen auch authentisch? Das wäre falsch geschlossen. Sie loben sie, setzen aber den Grundtext immer dabei voraus.

III. Wie die hebräische Kirche die hebräische Bibel und die griechische Kirche die griechische Bibel für authentisch gehalten hat, so auch die lateinische Kirche die lateinische Bibel. (Bellarm. a. a. O. 2. c. 10. col. 96 C.) — Hiebei ist 1. das Verhältniß der Aehnlichkeit falsch angewandt. Mit gleichem Rechte 2. könnte man schließen, die italienische, deutsche, afrikanische rc. Kirche könne jede in ihrer Landessprache einen authentischen Bibeltext haben. Dieses aber wäre ungereimt. 3. Es gab eine lateinische Kirche, ehe die lateinische Ausgabe authentisch wurde. 4. Was will man dazu sagen, daß es heutiges Tages eine lateinische Kirche gar nicht gibt?

IV. Sehr wenige Bischöfe verstehen Griechisch oder Hebräisch (ebenders. a. a. O. C.). — Allein 1. die Authentie der Heil. Schrift hängt nicht ab

von der Unwissenheit der Bischöfe; 2. würde so auch die lateinische Vulgata nicht authentisch sein, weil wenige Bischöfe Latein verstehen; 3. sie wäre authentisch und nichtauthentisch zugleich, ersteres für die der Sprachen Kundigen, letzteres für die derselben Unkundigen.

V. Daß das Concil von Trient es also beschlossen hat (in der 4. Sitzung. Siehe Bellarm. a. a. O. c. 10. col. 95 C.). Es ist dieß ein Zirkelschluß: als ob das Ansehen der Schrift von dem Beschluß einer Kirchenversammlung abhinge! Als ob ein Concilsbeschluß des Glaubens Grundlage wäre! Wie ungereimt!

27. Darf man also noch jetzt den Christen die Schrift in ihrer Muttersprache vortragen?

Ja, gewiß. Denn 1. mußte auch den Juden das Gesetzbuch in ihrer Muttersprache, d. i. der hebräischen, nach Gottes Gebot vorgelesen werden, 5 Mos. 31, 11.

2. Ist es dem ganzen Volk vorgelesen worden, 2 Chron. 34, 30.

3. Es haben die Propheten ihre Predigten ans Volk in ihrer Muttersprache gehalten, Jes. 66, 18. 19. Jerem. 36, 32.

4. Christus selbst hat in der Landessprache gelehrt, Luc. 4, 17.

5. Die Apostel haben die Griechen und andre Heiden nicht mittelst der hebräischen, sondern der griechischen und überhaupt der Landessprache jedes betreffenden Volkes gelehrt, Apostg. 2, 11.

Endlich wird 6. allen ohne Unterschied geboten, daß sie Mosen und die Propheten hören sollen, Luc. 16, 29. Diese müssen daher in der vom Volke gebrauchten und leicht verständlichen Sprache gelesen und gepredigt werden, damit man Wort und Inhalt derselben erkennen und verstehen kann.

Der 1. Beweisgrund ist hergenommen von Gottes Zeugniß und Gebot, worin auch der Weiber, Kinder und Fremdlinge Erwähnung gethan wird, daß sie hören, lernen, den Herrn fürchten und seine Gebote halten sollen. 5 Mos. 6, 6. 1 Joh. 2, 12. Wie denn auch im N. Test. allen Menschen geboten ist, in der Schrift zu forschen Joh. 5, 39; damit sie daraus erkennen, daß Jesus sei Christ Joh. 20, 32; und damit wir Trost und Hoffnung haben. Röm. 15, 4.

Der 2. 3. 4. und 5. Beweisgrund beruht auf der Vergleichung mit ähnlichen Fällen.

Der 6. ist durch Schlußfolgerung aus dem göttlichen Zeugnisse abgeleitet. Hieher gehört das Beispiel der ersten christlichen Kirche, in welcher die Heil. Schrift in mehrere Landessprachen übersetzt ward. Die Aegypter nämlich, die Aethiopier, Perser, Inder, Scythen, Armenier, Sauromaten und unzählige andere Nationen übersetzten sie in ihre Sprache, wie Chrysostomus schreibt (homil. in Joh. t. 3. col. 15 D.) und Theodoretus (de Comp. Graec. affect. l. 5. t. 2. p. 373 D. G.). Hievon sind noch erhalten die chaldäische, syrische, arabische, äthiopische und ägyptische Uebersetzung. Hieronymus hat, wie Hosius (l. de sacro vernacule legendo p. 344 a.) und Alphonsus de Castro bezeugen (l. 1. c. 13. nach dem Citat des Sibrand. Lubbertus, replic. de princ. dogmat. l. 2. c. 3. thes. 114. p. 213.), die

Schrift in die dalmatische Sprache übersetzt, Chrysostomus das N. Test. und die Psalmen Davids ins Armenische (Sixt. Senens. l. 6. Bibl. annot. 152. c. 481 D.); Methodius in das Slavonische (Aventini Annal. Bojor. l. 4. p. 334). Daß desgleichen die Moscowiten, die Russen u. a. die Schrift in ihrer Sprache gelesen haben, gibt selbst Eck zu (Loc. de miss. lat. citirt von Sibr. Lubb. a. a. O. p. 214). In der syrischen Kirche wird noch immer der Gottesdienst in syrischer Sprache gehalten, wie Tremellius bezeugt (praef. Syriac. Testam.).

Es irren demnach die Papisten, welche sich sehr entschieden dagegen erklären, daß man die Heil. Schrift in der Landessprache vortragen oder den Gottesdienst in dieser abhalten solle. (Bellarm. l. 2. de verb. Dei c. 15. t. 1. col. 114 D).

Hiegegen läßt sich nicht einwenden: I. Man müsse sich an den Sprachen genügen lassen, die der Herr dadurch vor andern ausgezeichnet habe, daß in ihnen die Ueberschrift an seinem Kreuz abgefaßt worden sei. (Bellarm. a. a. O. col. 114. C. D.) — Denn 1. wie hängt dies zusammen? — gar nicht. 2. Dann hätte die ganze Kirche geirrt, indem sie die Bibel in verschiedene Sprachen übersetzt hat. 3. Dann hätte der Heil. Geist die Apostel nur diese drei Sprachen gelehrt, um darin der ganzen Welt zu predigen. Nun hat er sie aber alle Sprachen gelehrt.

II. Die erwähnten drei Sprachen übertreffen alle andern an Alter, Verbreitung und Wichtigkeit. (Bellarm. a. a. O. col. 120 C.) — Denn 1. die Begründung dieses Einwurfs gehört gar nicht zur Sache, weil es sich hier nicht um die Verbreitung und das Alter, sondern um das Verständniß handelt. 2. Die am weitesten verbreitete Sprache ist die slavische. 3. Alle Sprachen sind in Christo geheiligt, Apostg. 2, 4. — 4. Im A. Test. ist vorhergesagt, daß alle Zungen den Herrn anbeten sollen, Jes. 66, 18. Dan. 7, 14. 5. Dasselbe ist im N. Test. geboten. Röm. 14, 11. Phil. 2, 11.

III. Die Juden haben nach der babylonischen Gefangenschaft die Schrift in einer unbekannten Sprache gelesen, wie Esras Beispiel zeige (Bellarm. a. a. O. 15. col. 118 A.). — Es ist dieß 1. eine unpassende Vergleichung, denn es handelt sich nicht um das, was geschieht, sondern um das, was geschehen soll. — 2. Ist die Schrift zu Esras Zeit in einer bekannten Sprache vorgelesen worden. Nehem. 8, 2. und 3, 8. — 3. Wenn Manche nicht Alles verstehen konnten, so war dieß eine Folge der langen Gefangenschaft. — 4. Die babylonische oder chaldäische Sprache ist der hebräischen verwandt. — 5. Sacharja, Haggai und Maleachi haben nach der Gefangenschaft hebräisch gepredigt. — 6. Christus hat den Jesaias in der Schule erklärt Luc. 4, 17 und sein Vortrag ist vom Volke verstanden worden, V. 22. Auch Paulus hat dem Volk hebräisch gepredigt Apostg. 21, 40 und 22, 2.

IV. Man dürfe die Schrift nur in den Sprachen lesen, in denen sie ursprünglich geschrieben sei. (Bellarm. a. a. O. c. 15. col. 115 C. D.) Denn 1. dieß ist ein Zirkelschluß. 2. Der Schluß ist falsch gezogen. 3. So wäre auch die lateinische Uebersetzung selbst zu verwerfen, weil die Apostel niemals lateinisch, sondern nur griechisch geschrieben haben.

V. Ebenso wenig bildet einen Gegenbeweis das Beispiel der ersten christlichen Kirche, in welcher nur diese drei Uebersetzungen im Gebrauch gewesen seien. (Bellarm. a. a. O. col. 116 B.) Dieses Beispiel beweist nichts: Die oben angeführten Beispiele bezeugen ein ganz anderes Sachverhältniß. — 2. Wenn es solche gab, die die lateinische Schrift lasen, nun so haben diese lateinisch verstanden. Augustinus (de catechisand. rudib. t. 4. c. 9. col. 902 D.) ermahnt das Volk, die Prediger und Diener der Kirche

nicht auszulachen, wenn sie etwa grammatisch nicht ganz richtig sprechen. Aber wie konnten die Leute über Verstöße gegen die Grammatik lachen, wenn sie das Latein nicht verstanden?

28. Dürfen nun auch die Laien die Heil. Schrift lesen?

Warum denn nicht? Es heißt ja 1. Christus alle ohne Unterschied in der Schrift forschen. Joh. 5, 39.

2. Steht von den Beroensern geschrieben, daß sie täglich in der Schrift geforscht haben, ob sich das also verhielte, was Paulus ihnen verkündigt hatte. Apostg. 17, 11.

3. Die Apostel haben ihre Briefe geschrieben an ganze Gemeinden und an alle berufenen Heiligen Röm. 1, 7; an alle heiligen Brüder 1 Theß. 5, 27. 1 Cor. 1, 2. Gal. 1, 2. 1 Petr. 1, 1; auch an Väter, Kinder, Jünglinge 2c. 1 Joh. 2, 13 ff.

4. Dieselben wollen, daß das Wort Gottes unter Allen mit aller Weisheit wohne. Col. 3, 16. Also sollen Alle ohne Unterschied die Schrift lesen.

Der erste Beweisgrund ist hergenommen von Christi unmittelbarem göttlichen Zeugniß und Befehl; der 2. und 3. von ähnlichen Beispielen. Denn daß die Apostel im N. Test. griechisch geschrieben haben, ist zu dem Zwecke geschehen, daß ihre Schriften von allen oder wenigstens den meisten Gliedern der Kirche könnten verstanden, leichter in andere Sprachen übersetzt und über die ganze Welt verbreitet werden. Denn die griechische Sprache war die bekannteste nicht blos im Orient, sondern beinahe für alle Völker. Der ganze Orient, sagt Hieronymus (prooem. comment. l. 2. in Gal. t. 9. p. 174 A.), bediente sich der griechischen Sprache; und Cicero (Pro Arch. c. 10. § 23.) sagt, die griechische Literatur werde fast in allen Nationen gelesen, die lateinische sei auf ihr nicht eben umfangreiches Gebiet beschränkt. Daher haben auch die Apostel die Heiden insgemein Griechen genannt Röm. 1, 16. Gal. 3, 28. — Der 4. von dem mittelbaren göttlichen Zeugniß des Apostels, worüber Hieronymus (zum 3. Cap. an die Coloss. t. 9. p. 372 B.) sich so ausspricht: Hier wird gezeigt, daß auch die Laien das Wort Gottes nicht blos zur Genüge, sondern reichlich haben und sich unter einander lehren und ermahnen sollen. Und Chrysostomus (hom. 9. ad Col. t. 4. col. 1291 C.) sagt: So höret doch, ihr Weltleute, verschafft euch die Bibel, die Arzenei der Seele. Wenn aber das Wort Gottes mit aller Weisheit unter Allen wohnen soll, so müssen sie auch dasselbe lesen, verstehen, darauf merken (2 Petr. 1, 19), Tag und Nacht darin forschen (Psalm 1, 2.), damit sie Nutzen daraus ziehen, während sie aus einer unbekannten Sprache keinen Nutzen ziehen können 1 Cor. 14, 6.

Es irren also die Papisten, indem sie keinem Laien — worunter sie ohne Unterschied alle diejenigen verstehen, welche keine Priester oder Geistliche sind — das Lesen der Heil. Schrift gestatten, außer einigen wenigen, die etwa von den Bischöfen und Ketzerrichtern Erlaubniß dazu erhalten haben (Bellarm. l. 2. de Verbo Dei c. 16. t. 1. col. 127 D. Staplet. relect. princ. fid. controv. 5. q. 3. art. 4. op. 5. p. 535).

Hiegegen werden folgende *falsche* Einwendungen erhoben: I. Das Lesen

der Schrift in der Landessprache sei unnütz (Bellarm. a. a. O. c. 15. t. 1. col. 119 A.). Denn 1. hiemit wird der zufällige Umstand zur Hauptsache gemacht, indem nämlich das Lesen der Schrift nur für Manche unnütz ist, aber durch ihre eigene Schuld. Sonst gilt, was Augustinus sagt (Serm. 112. de Temp. t. 10. col. 845 D.): Das Lesen der Schrift macht Alles hell und klar, erregt Furcht vor der Hölle, treibt das Herz des Lesers, am Himmlischen seine Freude zu suchen. Wer allezeit bei Gott sein will, muß fleißig beten und lesen ꝛc. 2. Dem in einzelnen Fällen Giltigen wird allgemeine Geltung beigelegt: Wenn auch der Leser einzelne dunklere Stellen nicht versteht, so versteht er doch das zur Seligkeit Nothwendige.

II. Das Lesen der Heil. Schrift richte Schaden an. (Bellarm. l. 2. de Verb. Dei c. 15. t. 1. col. 119 D.) Denn das ist wiederum nur eine zufällige Wirkung, da das Evangelium an sich ein Geruch des Lebens ist 2 Cor. 2, 16, die Herzen bekehrt, die Albernen weise macht ꝛc. Ps. 19, 8.

III. Wegen der Veränderung der Sprachen müssen auch die Uebersetzungen im Lauf der Zeiten Veränderungen erleiden. (Ebendas. col. 120 B.) — 1. Hier fehlt der logische Zusammenhang. Eine ganze Sprache wird niemals verändert, wenn auch einzelne Wörter sich ändern. 2. Wenn hieraus Irrthümer entstehen, so geschieht dieß wiederum nur zufälliger Weise. Also fort mit solchen Spitzfindigkeiten.

29. Ist nun aber die Schrift etwa dunkel und kann sie darum von den Laien nicht leicht verstanden werden?

Zwar ist sie uns um unsrer Unwissenheit willen an manchen Stellen dunkel und wegen ihrer Redeweise schwer zu verstehen. Doch können diese sowohl durch deutlichere erhellt als auch erklärt werden. Aber in dem, was zur Unterweisung im Glauben und Leben gehört, ist sie so klar und deutlich, daß sie von Allen sowohl gelesen als auch verstanden werden kann.

Daher sagt Augustinus (l. 2. de doctr. Christ. c. 6. t. 3. col. 23.): Von jenen dunkeln Stellen läßt sich fast keine beibringen, die nicht anderswo sich ganz deutlich ausgedrückt fände. Derselbe sagt gegen Petilianus (de unit. Eccles c. 5. t. 7. col. 514 D.): Weil in der Schrift Vieles bildlich und dunkel ausgedrückt ist, so wollen wir die klaren und deutlichen Stellen auswählen. Wenn sich solche nicht in der Schrift fänden, so gäbe es kein Mittel, um das Verborgene ans Licht zu ziehen und das Dunkle zu erklären. Und abermals in der Vorrede zu Psalm 140 (t. 8. col. 1614 D.): In der Schrift sind tiefe Geheimnisse, welche zu dem Zweck in Dunkel gehüllt sind, daß man sie nicht gering achte; welche man zu dem Zweck untersucht, daß sie uns in Uebung erhalten, und zu dem Zwecke erklärt, daß sie uns Nahrung gewähren. — Derselbe abermals (de Verb. Dom. serm. II. t. 10. col. 41 B.): Reichlich erquickt uns die Heil. Schrift mit hellen und klaren Sprüchen und macht uns zu schaffen mit dunkeln: das Erstere stillt den Hunger, das Letztere verhütet Uebersättigung. (Vergl. Tractat. 45 in Joh. t. 9. col. 331 D.) Es gehören hieher folgende theologische Regeln: I. Alle Artikel des Glaubens sind in der Schrift mit klaren, deutlichen und unverblümten Worten ausgesprochen. II. Man muß sich fest an das halten, was in der Heil. Schrift am deutlichsten ist, und hieraus erklärt sich das Dunkle. Viele Stellen der Heil. Schrift sind dunkel — nämlich hinsichtlich der Worte

— und vielfach enthalten die Wörter und Sätze einen verborgenen Sinn. Aber es ist kein Glaubensartikel dunkel. III. Die Sachen selbst sind in der Heil. Schrift klar. Und deßhalb darf man die Mühe nicht scheuen, wenn die Worte etwa an manchen Stellen weniger deutlich sein sollten. IV. Wenn die Sachen dunkel sind, so liegt die Ursache hievon nicht an ihrer eignen Dunkelheit und Schwierigkeit, sondern an unsrer Blindheit und Unwissenheit. V. Die Heil. Schrift, auch wo sie klar ist, ist schwer zu verstehen, jedes in seiner Art. Klar ist sie in den Grundbegriffen d. h. in dem, was mit nichtbildlichen, hellen und deutlichen Worten die Hauptstücke des Glaubens darstellt. Schwer zu verstehen ist sie in den mystischen, schwungvolleren, bildlichen Aussprüchen.

30. Womit beweisest du, daß die Heil. Schrift klar und deutlich sei?

Damit: weil sie 1. unsern Füßen eine Leuchte ist und ein Licht auf unserm Wege, Psalm 119, 105;

2. weil sie eine Leuchte ist, die da scheinet an einem dunkeln Ort und die finstern Herzen der Menschen erleuchtet, 2 Petr. 1, 19;

3. weil sie den Irrthum und die Unwissenheit vertreibt und das Licht der Erkenntniß Christi in unseren Herzen anzündet, 2 Cor. 3, 16 und 4, 4. 6;

4. weil sie die Albernen weise macht, das Herz erfreut und die Augen des Geistes erleuchtet, Psalm 19, 8. 9;

5. weil ohne sie Alles finster, voll Unwissenheit und Irrthum ist, Eph. 4, 18. Röm. 2, 17. 18. 1, 21;

6. weil diejenigen, die ihr folgen, Kinder des Lichts genannt werden; es dagegen von denen, die sie verachten, heißt, daß sie in der Finsterniß bleiben, Eph. 5, 8. Joh. 3, 19. 20.

Der erste Beweis beruht auf einer Vergleichung mit ähnlichen Dingen; der 2. 3. und 4. sind hergenommen von den Wirkungen der Schrift, welche an ähnlichen Beispielen erläutert werden. Hiebei ist der Einwand ungiltig, den Bellarmin erhebt (l. 3. de verbo Dei c. 2. t. 1. col. 136 A.): I. Die Schrift werde hell und eine Leuchte genannt, nicht weil sie leicht zu verstehen sei, sondern weil sie den Menschen erleuchte, wenn sie verstanden worden sei. Denn (ist hiegegen zu sagen): 1. Ursache und Wirkung sind hier mit einander verwechselt: nicht weil die Schrift, wenn man sie versteht, erleuchtet, deßwegen ist sie ein Licht; sondern weil sie ein Licht ist, deßwegen erleuchtet sie. 2. Die Sonne ist an sich helle, auch wenn Jedermann blind ist. Gleichermaßen ist die Schrift helle, auch wenn alle Menschen die Augen von ihr abwenden.

Ebensowenig gilt II. der Einwand Bellarmins (a. a. O.): David rede nicht von der ganzen Heil. Schrift. Denn 1. redet David vom ganzen Gesetz; Psalm 19, 8 gedenkt er des Gesetzes und Zeugnisses, V. 9 der Befehle des Herrn, was Hieronymus (in Psalm. 19. t. 8. 27 B.) vom N. Test. versteht; V. 10 der Rechte des Herrn. — 2. Er zählt Wirkungen auf, welche keineswegs dem Gesetz allein zuzuschreiben sind, als: erfreuen, erleuchten rc. — 3. Augustinus (in Psalm. 118. t. 8. col. 1583 C.) legt es aus von

dem Worte Gottes, welches geschehen ist zu den Propheten und gepredigt wurde von den Aposteln. —

Der 5. Beweis geht aus vom privativen Gegensatz;*) der 6. stellt Gegensätze einander gegenüber und erläutert sie an ähnlichen Beispielen. Schön sagt Chrysostomus (hom. 3. in 2 Thess. t. 4. col. 1413 A.): Alles ist hell und klar in der Heil. Schrift; was nothwendig ist, ist deutlich und offenbar. Und Lactantius (lib. 6. instit. div. c. 21. p. 277): Sollte etwa Gott, der des Menschen Geist, Stimme und Zunge erschaffen hat, nicht deutlich reden können? Im Gegentheil nach seiner allerhöchsten Vorsehung hat er gewollt, daß das, was göttlich ist, ungeschminkt mitgetheilt werde, damit Jedermann das verstünde, was er zu Allen geredet hat. — Es irren somit die Papisten mit ihrem gottlosen Geschrei von einem schwarzen Evangelium, von einer Tintentheologie, von Schusterschwärze u. dgl. Siehe oben Frage 3. Ebenso irrig ist ihre Behauptung, die Schrift sei dunkel, und wenn sie nicht mittelst der Ueberlieferungen erleuchtet werde, so sei sie lauter Finsterniß und Irrthum. (Pistor. c. 3. a. a. O. S. 36 am Rand. S. 42 und 49).

Es läßt sich nicht zu ihren Gunsten einwenden, I. daß David bittet, Gott wolle ihm Verstand verleihen und die Augen erleuchten &c. Psalm 119, 18. 34. (Siehe Bellarmin. l. 3. de verb. Dei c. 1. t. 1. col. 131 C.) Dieser Einwurf ist ganz und gar unpassend. Denn hier hat David die Verderbniß der blinden Natur im Auge und bittet um innere Erleuchtung durch den Heil. Geist und um Glauben, wogegen er von dem äußerlichen Verständniß, das auch den Nichtwiedergebornen zukommt, gar nicht redet.

II. Daß Christus seinen Jüngern die Schrift auslegt. Luc. 24. (Bellarm. a. a. O. D.). Denn hieraus wird der falsche Schluß gezogen: Also ist die ganze Schrift dunkel. Ferner sind Haupt- und Nebenumstand hier mit einander verwechselt: denn der Fehler lag an den Aposteln, sofern sie sich Christi Reich als ein irdisches vorstellten, nicht aber an ihrer Unbekanntschaft mit der Redeweise der Schrift.

III. Das Beispiel des Kämmerers Apostg. 8, 30. 31. (Bellarm. a. a. O. col. 132 A.). Denn 1. dieses Beispiel paßt nicht; der Kämmerer war — als ein Heide — in der Schrift nicht zum Besten geübt. V. 34; 2. der Einwand übersieht die Einschränkung: n u r e i n i g e schwerere Stellen konnte der Kämmerer nicht verstehen; 3. Hieronymus deutet es von dem tieferen Verständniß und der vollkommeneren Erleuchtung (Epist. ad Paul. t. 3. p. 7 A.).

IV. Nichts beweist auch die Stelle 2 Petr. 3, 16. (Bellarm. a. a. O. col. 132. A.) Denn dieser Einwand beruht 1. auf einem falschen Schluß vom Besondern aufs Allgemeine. 2. Er ist nicht zutreffend: wir geben ja zu, daß Manches in der Schrift schwer zu verstehen sei. 3. Die betreffenden Worte jener Stelle sind falsch gefaßt, bezogen und vertheilt: es heißt nicht, die paulinischen Briefe seien dunkel; denn es heißt nicht ἐν αἷς (in welchen Briefen), sondern ἐν οἷς d. i. worin, oder genauer: unter welchen (nämlich Stücken oder Punkten, die in jenen Briefen abgehandelt werden). Die Dunkelheit bezieht sich also nur auf etliche Gegenstände, über welche Paulus geschrieben hatte, auf den Inhalt, nicht auf das, was diesen enthielt.

V. Die dunkle Ausdrucks- und Redeweise und zwar dunkel wegen geschichtlicher und logischer Widersprüche, Eigenthümlichkeiten der hebräischen Sprache, Tropen und Figuren u. dgl. (Bellarm. a. a. O. col. 134. A. B.

---

*) Ueber den „privativen Gegensatz" siehe im 2. Hauptstück, „vom Ebenbild Gottes", Frage 3, Anm. *

Becan. manual. l. 1. c. 1. p. 15). — Denn 1. auch dieses gilt nur von Einzelnem. 2. Die Ausdrücke können durch fleißigen Unterricht und durch Nachforschung erlernt und verstanden werden. 3. Die Widersprüche sind nur dem Scheine nach vorhanden. 4. Alle diese Einwürfe gehören gar nicht zur Sache. Es handelt sich um Glaubenslehren. Die Papisten dagegen ziehen Punkte herbei, die gar nicht in Frage kommen.

VI. Die Abfassung von Erläuterungsschriften zur Heil. Schrift (Bellarm. a. a. O. col. 134 A.). — 1. Dieser Einwand stützt sich auf einen falschen Grund: nicht Alles, was durch Commentare erläutert wird, ist dunkel; sonst wäre auch das apostolische Glaubensbekenntniß dunkel. 2. Die Schrift könnte auch ohne Commentar verstanden werden. 3. Die Commentare dienen zum bessern Verständniß der Schrift.

VII. Unrichtig ist der Einwurf: Nicht Alles könne in der Schrift auf den ersten Blick verstanden werden. (Pistor. Wegweis. c. 3. S. 5.) Denn 1. dieses ist wiederum nur von Einzelnem wahr. 2. Die Folgerung stimmt nicht mit der Begründung: die Sonne ist sehr hell und doch wird sie nicht von Allen ohne Unterschied gleichermaßen mit Einem Blicke gesehen. 3. Dem Nebenumstand ist zu viel Gewicht beigelegt: der Fehler liegt auch hier an den Menschen, die in ungleichem Maße mit geistlichen Kräften ausgestattet sind. Der Heil. Geist wirkt in einem Jeglichen, nachdem er will, 1 Cor. 12, 11.

VIII. Die Ketzer suchen ihre Irrlehren aus der Schrift zu beweisen. (Pistor. a. a. O. S. 56.) — Der Irrthum der Ketzer ist nicht der Schrift selbst zuzuschreiben. 2. Es ist ein Unterschied zwischen der Schrift, die ein Ketzer mißbraucht, die aber an und für sich immer hell und klar ist und bleibt, und zwischen dem, was ein Ketzer mit der Schrift treibt, nämlich der Verdrehung, Verkehrung und dem Mißbrauch.

IX. Endlich fällt auch die Einrede der Papisten: in der Schrift seien die tiefsten Geheimnisse vorgetragen (Bellarm. a. a. O. col. 133. Becan. Manual. l. 1. c. 1. quaest. 5. n. 1. p. 15.). Denn 1. wird auch hier wieder fälschlich von Einzelnem aufs Allgemeine geschlossen. 2. Jene Geheimnisse sind dunkel nicht an sich, sondern für uns, dunkel für das natürliche Auge, nicht für das des Glaubens, dunkel nach der natürlichen Art des Verstehens, nicht nach der Art, wie sie gelehrt sind. Den Zeugnissen der Väter, auf die sich Bellarmin (a. a. O. S. 132 B.) beruft, stellen wir auch Zeugnisse von Vätern entgegen.

31. Du hast gesagt, man müsse die dunkeln und schwierigeren Stellen der Schrift durch deutlichere erklären: woher ist aber diese Erklärung und Auslegung zu nehmen?

Nicht aus den eigenen Gedanken und vorgefaßten Meinungen eines Jeden, 2 Petr. 1, 20, sondern aus dem Text der Schrift selbst muß sie genommen werden.

32. Welche Regeln sind bei einer rechten Schriftauslegung zu beobachten?

Vornehmlich sieben: I. Alle Schriftauslegung soll dem Glauben gemäß und entsprechend sein. Röm. 12, 6.

Die Analogie, d. h. das sich selbst Entsprechen und Aehnlichsein des Glaubens ist nichts Anderes als der durchgängig sich gleich bleibende Sinn der Schrift, der in den deutlichen Aussprüchen derselben dargelegt ist und mit den 10 Geboten, dem apostolischen Glaubensbekenntniß, dem Vaterunser und anderen allgemeinen und deutlichen Aussprüchen und Sätzen der Schrift über die einzelnen Stücke der christlichen Lehre übereinstimmt. Hieher gehört jener Ausspruch Luthers, den er aus Hilarius (l. 1. de Trinit. S. 7) mit geringen Aenderungen anführt: Der ist der beste Ausleger, der den Sinn nicht in die Schrift hineinlegt, sondern ihn vielmehr aus derselben herausholt, und der Einen nicht zwingen will, den Inhalt in ihren Aussprüchen zu erblicken, den er sich vorgenommen hatte zu lehren, noch ehe er selbst sie verstand. (Luther. assert. per bull. Leon. X. damnat. t. 2. latin. fol. 294 b.) Derselbe sagt auch: Der letzte Grund der Christen ist nur das Wort Gottes (ebendas. fol. 294 a. Vergl. fol. 293 b.).

II. Alle Auslegung der Schrift soll auf die Verherrlichung Gottes, 1 Cor. 10, 31 und die Erbauung des Nächsten als ihr Ziel gerichtet sein. 1 Cor. 14, 26.

Alle Schriftauslegung soll auf die Liebe Gottes und des Nächsten gerichtet sein, sagt Augustinus (l. 1. de doctr. christ. c. 36. t. 3. col. 19 C.). Gleicherweise soll sie auch auf Christum gerichtet sein. Denn die Schrift ist, wie Luther sagte, nicht in einem Christo feindlichen, sondern in einem ihm freundlichen Sinne zu verstehen; darum muß sie entweder auf ihn bezogen oder sie kann nicht für die wahre Heil. Schrift gehalten werden (disp. de fide thes. 41. t. 1. fol. 503 b.).

III. In der Schriftauslegung soll man immer an der Eigenthümlichkeit des Ausdrucks und an dem buchstäblichen Wortverstand festhalten.

Wenn nämlich nicht die Schrift selbst es anders verlangt — sei es, weil sich eine ungereimte Folgerung ergeben würde, sei es aus einem andern Grund — und wenn sie nicht zugleich zeigt, wie es geschehen solle. Schön und treffend sagt Luther: Der christliche Leser bestrebe sich vor allen Dingen, den buchstäblichen Sinn, wie man ihn nennt, herauszufinden, der allein das wahre Wesen des Glaubens und seiner christlichen Theologie ausmacht; der bildliche Sinn aber ist öfters ungewiß und für eine Stütze des Glaubens allzu unsicher und unzuverlässig (Annot. in Deuter. c. 1. t. 3. Lat. fol. 80 b.). Wer allenthalben den grammatischen Sinn herausbringen kann, der ist ohne Zweifel der beste Schrifterklärer. Obgleich aber Niemand dieses bei allen Stellen zu Wege bringen kann, so ist doch hiefür die Kenntniß der Grundsprachen, nämlich der hebräischen und griechischen, von hohem Werthe. Ein sorgfältiger, tüchtiger Philologe muß demnach darauf ausgehen, die verschiedenen Bedeutungen auf Eine, bestimmte Grundbedeutung zurückzuführen. Denn jedes einzelne Wort muß seine eigenthümliche und ursprüngliche Bedeutung haben. Er weise also die Grundbestandtheile nach und deren eigentliche Bedeutung, sodann stelle er den bildlichen und übertragenen Gebrauch, die Anspielungen, die Verbindung im Ausdruck zusammen. (Luther. in c. 34. Genes. tom. 3. fol. 180 a.)

IV. Der Zweck des Vorhergehenden und des Nachfolgenden und anderer Umstände muß unter Vergleichung anderer Stellen genau in Betracht gezogen werden.

Gemeint sind die Umstände der Person, der Zeit, des Ortes, desgleichen des Endzwecks, der Materie. Die sicherste Methode, den Sinn der Schrift zu erforschen, besteht nämlich darin, daß man durch Vergleichung und Betrachtung einschlägiger Stellen zu demselben zu gelangen sucht, wie Luther sagt: annot. c. 1. Deut. t. 3. Jenens. Lat. fol. 79 b.

V. Ein jeder Glaubenslehrsatz muß nach den eigentlichen Grundstellen d. h. denjenigen, wo er ausgesprochenermaßen abgehandelt wird, beurtheilt werden.

Das ist nicht die rechte Art, die Schrift wohl zu verstehen und auszulegen, wenn man aus verschiedenen Stellen verschiedene Aussprüche zusammenstoppelt. Dieses ist vielmehr der allergemeinste Wegweiser, um in Mißverständnisse in der Heil. Schrift zu gerathen, sagt Luther Disp. Lips. t. 1. fol. 108 b.

VI. Dunklere Schriftaussprüche sind aus deutlicheren zu erklären.

Man nehme, sagt Augustin — l. 2. de doct. Christ. c. 9. t. 3. col. 26 A. — Beispiele aus deutlicheren Stellen, so werden etliche Zeugnisse von Aussprüchen, über die kein Zweifel obwaltet, den Zweifel über unklare Stellen aufklären. Hiezu sind die Erklärungen und Commentare gelehrter Männer zweckdienlich. Denn die Gnadengaben des Heil. Geistes sind mancherlei. 1 Cor. 12, 9 f.

VII. Die Minderzahl der Sprüche ist nach der Mehrzahl zu erklären: nach Tertullianus l. 2. adv. Praxeam c. 20. t. 3. p. 1024 E. Siehe auch Augustin l. 1. de Gen. ad lit. c. 21. t. 3. col. 313 A.

Es irren demnach die Papisten, welche entweder den Papst allein oder das Concil allein oder den Papst mit dem Concil für den einzigen und zwar unfehlbaren Ausleger der Schrift ausgeben (siehe Bellarm. l. 3. de verb. Dei c. 3. tom. 1. col. 142 B.) und deßwegen diese unsre Mittel, die Schrift auszulegen, verwerfen. Nichts beweisen folgende Einwürfe derselben:

I. Es seien jenes menschliche Mittel (Stapleton. Relect. princ. fid. Contr. 6. q. 7. p. 641. n. 2.). Wir läugnen, daß es menschliche Mittel in der Weise seien, daß sie allein durch menschlichen Fleiß erlangt werden. Wir verbinden mit denselben die kräftige Wirkung des Heil. Geistes.

II. Jene Mittel seien den Ketzern, Juden und Heiden gemeinsam (ebendas. S. 640. n. 1.). — 1. Dieser Einwand schiebt einen falschen Zweck unter: die Ketzer berufen sich auf die Schrift, nicht um den wahren Sinn derselben zu erforschen und festzustellen, sondern um ihre eigenen Einfälle mit der Schrift zu bemänteln. 2. Es haben sich die Apostel ebensowohl auf die Schrift berufen, wie die Juden — also dürfte man die Berufung der Apostel nicht höher anschlagen —? Das wäre ungereimt.

III. Der Textzusammenhang in der Schrift sei ein gar mannigfaltiger, und Vorausgehendes und Nachfolgendes hängen oft äußerlich zusammen, obgleich es innerlich ganz verschiedenartig sei. (Ders. a. a. O. p. 642. ad arg. 1.) Dieser Einwand schließt fälschlich vom Verschiedenartigen auf das Verwandte. Denn jene Mittel, jedes einzeln für sich gesondert, genügen nicht, sondern alle zusammen in Verbindung mit einander, wenn sie recht gebraucht werden.

IV. Die Ausdrucksweise sei oft zweifelhaft, zweideutig, ungleichartig. (Ders. a. a. O. S. 643. ad 2. arg.) — 1. Dieser Einwand ist unzureichend begründet. 2. Die Verschiedenheit des Ausdrucks verursacht die Dunkelheit nicht. 3. Der Grundtext ist keiner Veränderung unterworfen. 4. Die Regeln, wie die Ausdrücke zu erklären sind, müssen nach der Schrift gerichtet werden, nicht umgekehrt. 5. Die Kirchenväter selbst zeigen hinsichtlich der Schreib- und Ausdrucksweise viel größere Verschiedenheit unter sich, als die Propheten und Apostel.

V. Die Vergleichung der Schrift und ihrer einzelnen Stellen mit sich selbst sei trügerisch und gefährlich (Stapleton. d. l. p. 644. ad 3. arg.). — 1. Hier ist abermals zwischen Zusammengehörigem und nicht Nichtzusammengehörigem nicht unterschieden, auch sagen wir nicht, daß jene Vergleichung einzig und allein anzuwenden sei. 2. Es wird zur Vergleichung Geschicklichkeit, Scharfsinn, Genauigkeit erfordert. 3. Wenn bei der Vergleichung auch je zuweilen die Subjectivität sich geltend macht, so thut das nichts zur Sache. Es geschieht zufälliger Weise. 4. Sprüche, die nur Ein Mal vorkommen, sind entweder deutlich und klar, oder zur Seligkeit gerade nicht nothwendig.

VI. Die Berücksichtigung des Grundtextes sei nicht nöthig, weil es von beiden Testamenten bereits eine authentische Uebersetzung gebe (ders. a. a. O. p. 646. ad. arg. 4.) — nämlich die lateinische Vulgata-Uebersetzung. — Es ist dieß ein Zirkelschluß. Hierüber siehe oben, wo von den kanonischen Büchern die Rede ist.

VII. Die Schrift lasse einen mehrfachen Sinn zu und sie könne selbst nicht sagen, welches der wahre sei (Bellarmin. l. 3. de verb. Dei, c. 9. tom. 1. col. 190 B.). — Hier ist der Nebenumstand zur Hauptsache gemacht: der eigentliche und ursprüngliche Sinn der Schrift ist nur Einer; daß noch verschiedene zu ihm hinzugedichtet werden, geschieht durch die Schuld derer, die sie lesen und verdrehen. „Von der Art, wie man die Schrift versteht, kommt die Ketzerei, nicht von der Schrift selbst, und der Sinn, den man ihren Worten unterlegt, nicht ihre Worte selbst machen den Irrthum," sagt Hilarius (l. 2. de Trinit. S. 13). „Die Heil. Schrift erklärt und legt sich selbst aus und läßt den Hörer und Leser nicht irren", sagt Chrysostomus (hom. 13. in Genes. tom. 1. col. 85 D.). Die Schrift spricht, heißt es Joh. 7, 42 und c. 19, 24. 37. Röm. 4, 3. 10, 11. Gal. 4, 30. 1 Tim. 5, 28. „Es ruft die Schrift, lasset uns nur aufmerksam hören!" sagt Augustinus (l. de bono persev. c. 8. t. 7. col. 1269). „Gott selbst redet durch die Schrift". (Cyrill. Alexand. l. II. in Johann. c. 21. tom. 1. col. 553 A.) „Durch seine Evangelien hat er (Christus) geredet, nicht damit Wenige, sondern damit Alle es verstehen": Hieronymus (in Psalm. 86. t. 8. p. 127 B.). „Und heute noch ruft er (der der Weg und die Wahrheit ist) in den Evangelien". Desgleichen: „Du sollst die Heil. Schrift hören, die dir diesen Unterschied offen darlegt": Chrysostomus (in Psalm. 95. t. 1. col. 951 C. und 953 C.). — Und sollte die Schrift nicht sagen können, welches ihr wahrer Sinn sei?

VIII. Durch den Heil. Geist verstehe man die Schrift. (Bellarmin. l. 3. de verb. Dei c. 3. p. 142 A.) — Hieraus wird mit einer Verkehrung des Gegensatzes der falsche Schluß gezogen: also versteht man sie nicht durch die Kenntniß der Sprachen und die Vergleichung anderer Stellen. Man darf die Mittelursachen der Hauptursache nicht als ausschließenden Gegensatz entgegenstellen, sondern muß sie letzterer unterordnen.

33. Wer soll aber in Glaubensstreitigkeiten Richter sein?

Der oberste Richter ist der Heil. Geist, und die Stimme des obersten Richters soll die Heil. Schrift selbst sein. Denn nicht nur sind in dieser alle Streitfragen endgiltig entschieden, sondern es haben auch alle Heiligen zu allen Zeiten alle Streitigkeiten nach derselben erledigt.

34. Wie beweisest du das?

Ich beweise es 1. mit dem Exempel Christi, der den Satan, als er die Schrift verfälschte Matth. 4, 7; die Pharisäer in Betreff der Ehescheidung Matth. 19, 4; die Sadducäer in Betreff der Todtenauferstehung Matth. 22, 29 aus der Schrift widerlegt;

2. mit dem Beispiel der Apostel, welche die Juden, da sie die Auferstehung Christi läugnen, aus der Schrift überweisen Apostg. 2, 25 und sonst öfters;

3. mit dem Beispiel der allgemeinen Kirchenversammlungen, welche alle Ketzereien, die arianische, die nestorianische, die eutychianische, die macedonianische und andre, aus der Schrift widerlegt haben.

Da wir nun hier Christum zum Führer, die Apostel zu Leithämmeln haben: welches Schäflein sollte ihnen nicht folgen? sagt Augustinus in der Vorrede zum 68. Psalm, Band 8, Zeile 719 B.

35. Was ist also von den Entscheidungen der Päpste, den Beschlüssen der Kirchenversammlungen und den Auslegungen der heiligen Väter zu halten?

Soweit sie mit der Richtschnur der Heil. Schrift übereinstimmen, soll man sie billig annehmen und gutheißen; wo sie aber davon abweichen, sind sie gänzlich zu mißbilligen und zu verwerfen.

„Vergeblich geben die Arianer vor, daß sie um des Glaubens willen Synoden verlangen. Denn die Heil. Schrift ersetzt Alles reichlich", sagt Athanasius (de Synod. Armin. et Seleuc. t. 1. p. 673 C.). Derselbe schreibt in einem Briefe an Epictet (t. 1. p. 453 C.), der Glaube sei von den Vätern auf dem Concil zu Nicäa nach der Heil. Schrift gelehrt worden

36. Womit willst du das beweisen?

Damit, daß die Schrift uns nirgends an einen Papst und an Kirchenversammlungen verweist, sondern allein an das Gesetz und Zeugniß, Jes. 8, 20; daß sie uns gebietet, Christum zu hören, Matth. 17, 5, und uns befiehlt, in der Schrift zu forschen, Joh. 5, 39.

Es irren demnach die Papisten, welche behaupten, der Papst sei auf Erden der oberste und einzige Richter in Streitigkeiten (Bellarm. l. 3. de verbo Dei c. 3. t. 1. col. 142 B. und 2. de concil. c. 15, 17 t. 2. col. 92 und folg.). Unbegründet sind folgende Einwendungen derselben:

I. Das Beispiel Mosis, welcher alle Streitigkeiten entschieden haben soll 2 Mos. 18, 13. 26 (Bellarm. a. a. O. c. 4. Zeile 143 B.). — Hier ist die Gleichstellung falsch, und deßhalb paßt das Beispiel nicht; denn 1. Moses war ein Prophet; 2. er war unmittelbar von Gott berufen; 3. er war unmittelbar von Gott gesandt; 4. er war durch unmißverständliche Zeugnisse und Wunder von Gott dem Volke empfohlen; 5. Gott hat ihn besonders dadurch ausgezeichnet, daß er von Angesicht zu Angesicht mit ihm redete; 6. sein Amt war ein außerordentliches; 7. er hat Alles nach Gottes ausdrücklichem Befehl, Nichts nach eigenem Gutdünken, dem Worte Gottes zuwider verkündigt; 8. er hat auch alle bürgerlichen Zwistigkeiten entschieden. Wie lassen sich aber alle diese einzelnen Stücke auf den Papst anwenden? den Papst!

II. Die Stelle 5 Mos. 17, 8. 9. 10 folg. (Bellarm. de verb. Dei l. 3. c. 4. col. 144 B.). — 1. Hier wird derselbe Fehler gemacht. Es handelt sich in dieser Stelle um den Hohenpriester des A. Test., welcher a) einmal im Jahr das Allerheiligste betrat; b) blutige Opfer darbrachte; c) von Gott eingesetzt war. Wie paßt das auf den Papst? 2. Aus dem in beschränktem Sinne Geltenden wird falsch allgemein Geltendes gefolgert. Jenes Gebot war ein bedingtes: er sollte sie nach dem Gesetze lehren. 3. Derselbe Fehler ergibt sich, sofern die Rede ist theils von bürgerlichen, theils von kirchlichen Streitfragen, wie von der Besichtigung des Aussatzes und dgl. 3 Mos. 13. Von solchen Dingen aus auf die Auslegung der Schrift schließen wollen, hieße so viel als schließen: das ist ein Stock, also gehört er in die Ecke. Von der Kirche des A. Test. aber auf die des Neuen, von Moses und dem Hohenpriester auf den Papst schließen, heißt von der Finsterniß aufs Licht schließen.

III. Die Stelle Predig. Sal. 12, 11 (Bellarm. a. a. O. col. 145 A.). 1. Diese Stelle läßt eine mehrfache Auslegung zu. Unter dem einen Hirten versteht Hieronymus (im Commentar zum Prediger c. 12. Bd. 7. S. 99 D.) Gott; so auch Emanuel Sa (notation. p. 188). Vatablus versteht darunter den Heil. Geist; Hunnius (exam. Bellarm. l. 3. c. 4. p. 485) den Prediger selbst. 2. Der Hohepriester im N. Test. ist Christus. 3. Der Prediger spricht dort nicht von der Auslegung, sondern von dem Ursprung der Heil. Schrift. Die Stelle beweist also Nichts.

IV. Die Stelle Hagg. 2, 11. (Bellarmin. a. a. O. col. 145 A.) — Hier werden die Worte falsch getrennt und verbunden. Denn indem der Prophet die Priester frägt, redet er von den Gegenständen, um die es sich handelt: 1. ob durch die Berührung geheiligten Fleisches auch andere Dinge, Wein, Brod, Oel ꝛc. geheiligt werden. 2. Hieronymus im Commentar zu Haggai (Band 6. Fol. 233. C.) erklärt die Worte vom Priesteramt, wie es

beschaffen sein müsse. Die Priester sollen nämlich das Gesetz wissen und auslegen. 3. Wäre die Annahme der Papisten richtig, so müßten auch viele oberste Richter und nicht blos Ein Papst eingesetzt werden; denn der Prophet sagt: Frage die Priester.

V. Die Stelle Maleachi 2, 7. (Bellarmin a. a. O.). — 1. Auch hier wird das Amt der Priester beschrieben, wie sie sein sollen; sie sollen nämlich Wächter des Gesetzes sein. Der Schluß vom Thunsollen zum Thunkönnen gilt nicht. 2. Die Priester haben das Gesetz nicht allezeit eingehalten, sondern sind davon abgewichen. Siehe V. 8. Jes. 28, 7. Zephanj. 3, 4.

VI. Die Stelle 2 Chron. 19, 10 (Bell. a. a. O. B.). — Auch hier handelt es sich um die Schlichtung sowohl von bürgerlichen als von kirchlichen Streitigkeiten nach dem Gesetz. Was hat das mit der Auslegung der Schrift zu thun?

VII. Die Stelle Matth. 16, 19. (Bellarm. a. a. O. c. 5. col. 145. D.). 1. Unter den Schlüsseln ist nicht verstanden die Gewalt, die Schrift auszulegen, sondern die dem kirchlichen Amt zustehende Predigt des Gesetzes und Evangeliums. Joh. 20, 23. 2. Auch den übrigen Aposteln werden die Schlüssel verheißen Matth. 18, 18 und allen übergeben Joh. 20, 23. Das, was Petrus war, waren somit auch die übrigen Apostel, sagt Cyprianus (tract. 3. de simpl. praelat. p. 163.). Denn „sie alle binden und lösen gleichermaßen, wie jener", sagt Basilius (in constit. exerc. c. 21. t. 3. p. 643). Von den Schlüsseln auf die Schriftauslegung, von Petrus auf den Papst schließen, heißt wiederum vom Stock auf die Ecke schließen. Denn Petrus war a. ein Apostel; b. unmittelbar berufen; c. durch Wunderthaten berühmt und hat d. nicht künstlich ersonnene Fabeln gelehrt 2c. 2 Petr. 1, 16.

VIII. Die Stelle Matth. 23, 2. (Bellarm. col. 146 A.). — 1. Hier ist der Ausdruck falsch erklärt. „Auf Mosis Stuhle sitzen" heißt Mosis Lehre vortragen und mittheilen, (siehe Hieronymus im Commentar zu Matth. c. 23. Band 8. S. 67. D), oder: das von Mose gegebene Gesetz lehren, (Hilarius Psalm. 2. t. 2. p. 346.), oder: im gesetzlichen, von Gott eingesetzten Beruf die seligmachende Lehre predigen. 2. Solange sie nun das Gesetz Gottes lehrten, hat man sie freilich hören sollen; sobald sie aber von Mosis Stuhl abtraten und sich auf ihren eigenen falschen Lehrstühlen niederließen, da hat Christus geboten, solle man sie nicht hören. (Siehe Augustin. l. 4. de doct. christ. c. 27. t. 3. col. 91. A.) 3. Vom Stuhle Mosis als vom höheren auf den Stuhl Petri und von diesem auf den Papst schließen ist falsch, weil der Schluß von Ungleichartigem ausgeht. Denn a. der Stuhl Petri ist an keinen bestimmten Ort gebunden; b. es ist ungewiß, ob er zu Rom gewesen sei; c. er besteht nicht in einer leiblichen Aufeinanderfolge von Personen; d. daß viele falsche Lehrer nach ihm kommen werden, hat er selbst vorausgesagt 2 Petr. 2, 1. 5.; e. den Stuhl zu Rom haben oft die schlimmsten Ketzer eingenommen 2c.

IX. Die Stelle Joh. 21, 15. 16. (Bellarm. a. a. O. col. 146 B.). — Hier ist wiederum der Ausdruck falsch erklärt: 1. „Die Schafe weiden" heißt: im Predigtamte lehren. Der Papst thut das nicht. 2. Die Schlußfolgerung ist falsch: Zu Petrus ist gesagt: Weide meine Schafe: also ist Petrus alleiniger Richter in allen Glaubensstreitigkeiten: also soll der Papst dasselbe sein. 3. Dem Petrus ist dieses besonders gesagt, damit er feierlich wieder in sein früheres Apostelamt eingesetzt würde, dessen er sich durch die dreimalige Verläugnung verlustig gemacht hatte. 4. Dasselbe ist allen Predigern gesagt Apostelg. 20, 28. 1 Petr. 5, 2.

X. Die Stelle Matth. 18, 17 (Bellarm. col. 145 D.). — Hier redet aber Christus nicht von der Auslegung der Schrift, noch von allen und jeglichen Streitigkeiten, sondern nur von persönlichen Beleidigungen. Der Schluß vom Einzelnen aufs Allgemeine ist falsch.

XI. Die Stelle Apostelg. 15, 28. (Ebendas. col. 147 A.). — 1. Diese Versammlung leitete der Heil. Geist. 2. Der Beschluß derselben ist durch das Zeugniß der Schrift bestätigt. 3. Petrus leitete diese Versammlung nicht. 4. Er hat auch nicht zuerst seine Meinung ausgesprochen, s. V. 7. 5. Angenommen, er sei Vorsitzender gewesen: was geht denn das den Papst an, der nicht Petrus ist? 6. Nicht Alles, was dem Heil. Geist gefällt, gefällt auch dem Papste, der vielmehr dem Heil. Geiste in den meisten Stücken zuwider ist.

XII. Die Autorität der Kirchenversammlungen. (Bellarm. de verbo Dei l. 2. c. 6. t. 1. col. 147 seq.). Denn 1. die Kirchenversammlungen haben Streitigkeiten entschieden nicht kraft ihrer eigenen unumschränkten Gewalt, sondern nach dem Urtheil und Spruch der Heil. Schrift. 2. Viele Kirchenversammlungen sind ohne die Zustimmung des Papstes zusammengetreten. 3. Viele streitige Fragen sind auf denselben entschieden worden, ohne daß der Papst gefragt worden wäre. Was geht also dieses den Papst an? Es wird hier wiederum von ungleichartigen Dingen aus gefolgert.

XIII. Unhaltbar sind auch endlich die Beweise, die vom sichtbaren, irdischen Richter, von dessen Amt und Obliegenheit hergenommen werden. (Bellarm. a. a. O. 9. col. 155 und folg.). Die hieraus gezogenen Schlußfolgerungen sind falsch; denn es ist etwas ganz Anderes um die Staatsverhältnisse und Gerichte dieser Welt, als um die Leitung der Kirche. Christi Reich ist nicht von dieser Welt. Joh. 18, 36. Darum soll und kann es auch nicht in menschlicher Weise eingerichtet und regiert werden.

37. Wie soll denn aber die Schrift alle Streitfragen entscheiden, da sie doch unvollkommen ist und nicht Alles enthält, was zur Seligkeit nothwendig ist?

Ferne sei es, daß die Schrift unvollkommen sein sollte. Denn sie ist vollständig und ganz vollkommen und enthält Alles, was nothwendig ist, um den Glauben und das ewige Leben zu erlangen und einen christlichen Wandel zu führen.

38. Beweise mir das.

1. Der Heil. Geist selbst nennt dieselbe vollkommen. Psalm 19, 8: Das Gesetz des Herrn ist vollkommen.

2. Sie kann einen Menschen Gottes vollkommen machen und zu allem guten Werk geschickt. 2 Tim. 3, 16. 17. 1 Joh. 2, 5.

3. Sie macht, daß wir glauben, Jesus sei Christus, und daß wir durch den Glauben das ewige Leben haben. Joh. 20, 31.

4. Man darf Nichts zu ihr hinzu, noch davon thun. 5 Mos. 4, 2. 12, 32. Offenb. 22, 18.

Endlich 5. so Jemand eine andere Lehre bringt, außer ihr, der sei verflucht. Gal. 1, 8. 2 Joh. V. 10.

Der erste Beweis beruht auf Gottes mittelbarem Zeugniß, wobei unter „Gesetz“ die ganze Lehre des A. T. verstanden ist. Der 2. und 3. bezieht sich auf die Wirkungen; der 4. ist genommen von der Beschreibung; der 5. vom Gegensatz. Mit Recht nennt also Irenäus (l. 3. c. 11. p. 186. n. 13.) die Schrift die Grundlage und den Grundpfeiler unsers Glaubens, Athanasius (Synops. t. 2. p. 165. D.) den Anker und die Stütze des Glaubens. Es irren demnach die Papisten, indem sie behaupten, die Schrift sei ungenügend und es sei nicht alles zum seligmachenden Glauben Nothwendige in ihr enthalten, sondern sehr Vieles müsse den nicht-geschriebenen Ueberlieferungen entnommen werden. (Bellarmin. l. 4. de verb. Dei c. 3. t. 1. col. 168 A. u. c. 4. col. 172 A.). Nichts beweisen hingegen folgende Einwürfe derselben:

I. „Nicht Alles, was die Propheten, Christus und die Apostel gelehrt und gethan haben, ist in der Schrift enthalten.“ (Bellarm. a. a. O. c. 4. col. 172 bis Ende). — Vielmehr das, was geschrieben steht, begreift alles Uebrige in sich und genügt für die Gläubigen zur Erlangung der Seligkeit. Joh. 20, 31. Hier wendet Bellarmin (l. 4. de verbo Dei c. 10. t. 1. col. 198 B) mit Unrecht ein: Johannes rede allein von Wunderzeichen und von seinem Evangelium. Denn die Worte: „Diese aber sind geschrieben ꝛc.“ sind sowohl auf die Wunderzeichen, als auch auf die Lehre und auf andre Schriften der Evangelisten, welche er selbst gesehen und anerkannt hatte, zu beziehen.

II. „Auch der Kanon selbst ist ungenügend, da viele kanonische Bücher verloren gegangen sind.“ (Ebenders. a. a. O. col. 173 C.). — 1. Hier wird etwas Ungewisses durch etwas ebenso Ungewisses zu beweisen versucht. 2. Zugegeben: sie seien verloren gegangen: so wäre immer noch nachzuweisen, daß in den verloren gegangenen andere, unserm Kanon widersprechende Lehren enthalten waren.

III. „Aus der Schrift selbst läßt es sich nicht beweisen, daß diese oder jene Bücher kanonisch seien.“ (Bellarm. 1. col. 175 B). — Dieser Beweis berührt die Sache nicht. Denn glauben, daß das Evangelium göttlich und wahr sei, ist nothwendig; aber zu glauben, daß ein Evangelium von Matthäus oder von Marcus verfaßt sei, ist ebensowenig zur Seligkeit nothwendig, als zu glauben, daß der Brief an die Hebräer von Paulus geschrieben worden sei. Ueber die Autorität der kanonischen Bücher siehe oben.

IV. „Auch das steht nicht in der Schrift, daß man Nichts glauben dürfe, außer was in der Schrift stehe.“ (Bellarm. a. a. O. col. 177. B. C.). — Daß dieses gänzlich falsch ist, zeigen folgende Stellen der Schrift: 5 Mos. 4, 2. 5, 32. Jes. 8, 20. Gal. 1, 8. 6, 16.

V. „Vieles ist in der Schrift nicht enthalten, was doch zur Seligkeit nothwendig ist.“ (Becanus Manual. l. 1. c. 2. p. 37. n. 14. 15—22. Bellarmin. a. a. O. c. 4. 175 A). — Dieß ist nur in einem gewissen Sinne richtig. Man sagt nämlich in einem doppelten Sinne, es sei etwas in der Schrift enthalten, nämlich einerseits: den Worten nach, andererseits: der Sache nach. Es kann also etwas den Worten nach nicht, und doch der Sache nach vollständig in der Schrift enthalten sein. Beispiele: 1. Die Mittel zum Seligwerden für die Weiber im A. Test. Es hat die Beschneidung auch sie angegangen, denn a. sie waren von Beschnittenen erzeugt; b. der Bund (1 Mos. 17, 3) bezog sich auch auf sie, sie wurden durch Opfer geheiligt. 2. Die Lehre von dem Seligwerden der vor der Beschneidung verstorbenen Kinder. — Sie sind durch den Glauben an den zukünftigen Christus gerechtfertigt worden, wie auch Thomas von Aquino sagt (3. part. sum. q. 70. art. 4. ad 2.). Siehe unten im Lehrstück von der Taufe.

3. Die Lehre von dem Seligwerden der Proselyten. — Auch sie waren durch den Glauben an den Messias gerechtfertigt: es galt für sie dasselbe Gesetz bezüglich des Osterlamms, der Opfer und Weihungen, wie für die Juden. 4 Mos. 9, 14. 15. 27 ff. 4. Das Wort „wesensgleich" (ὁμοούσιος). — Augustinus (epist. 174. t. 2. col. 778 B.), Epiphanius (l. Ancorat. p. 534) und Ambrosius (de fide contr. Arian. c. 2. p. 170) leiten es aus der Schrift ab. 5. Die Lehre vom Ausgehen des Heil. Geistes. — Auch diese leitet Augustinus aus der Schrift ab (tractat. 99 in Joh. t. 9. col. 491 sq. Vergl. l. 15 de Trinit. c. 26. t. 3. col. 473 D.). Siehe unten im Apostolischen Glaubensbekenntniß vom Heil. Geist. 6. Die Lehre von der Erbsünde. — Auch diese wird aus der Schrift bewiesen Röm. 5, 12. Psalm 51, 1. Siehe Augustinus cont. Pelag. et Coelest. t. 7. col. 1359. A.). 7. Die Lehre von der Höllenfahrt Christi. Sie steht in der Schrift und zwar in Psalm 16, 10. Col. 2, 15. Siehe ebenfalls unten beim Apostolischen Glaubensbekenntniß. 8. Die Lehre von der Jungfrauschaft der Maria. Sie wird aus der Schrift bewiesen: Jes. 7, 14. Luc. 1, 34. Matth. 1, 23. Siehe des Hieronymus Schrift gegen den Helvidius, Band 2. S. 5 ff., Basilius (conc. de nativ. Christi t. 1. p. 248), Ambrosius (l. 10 epist. 81. tom. 3. p. 194 seq.). 9. Die Frage, ob Ostern am Sonntag zu feiern sei. Dieß ist nicht ein zur Seligkeit nothwendiger Glaubensartikel Röm. 14, 6. Col. 2, 16. 10. Die Lehre von der Kindertaufe. Sie wird mit vielen Gründen aus der Schrift bewiesen. Siehe unten im Lehrstück von der Taufe. 11. Die Frage, ob die von Ketzern Getauften nochmals getauft werden sollen. Sie wird nach der Schriftlehre Eph. 4, 5 verneint: Es ist Eine Taufe, Eine Beschneidung u. s. f. Siehe unten von der Taufe.

Kurz, es gilt hier die Regel des Gregorius von Nazianz: In der Schrift sind manche Dinge nicht enthalten und werden doch genannt; manche sind darin enthalten und werden nicht genannt; manche sind darin weder enthalten noch genannt; manche endlich sind in ihr sowohl enthalten, als auch genannt. (Or. 6. de spir. sanct. t. 1. p. 192 C.)

39. Was hältst du also von den nicht-geschriebenen Ueberlieferungen? Soll man sie gleichermaßen in Ehren halten wie die Heil. Schrift?

Wofern dieselben mit der Heil. Schrift übereinstimmen, glaube ich, daß sie zulässig sind. Wenn sie aber außer und neben der Schrift der Kirche aufgedrungen werden, so halte ich dafür, man solle sie gänzlich verwerfen.

Nichtgeschriebene Ueberlieferungen nennen die Papisten solche Glaubenslehren und Bräuche, welche in der Schrift nicht ausdrücklich gelehrt, sondern nur von den Aposteln mündlich der Kirche überliefert und anempfohlen und welche neben d. h. zugleich mit der Schrift in der Kirche nothwendig festzuhalten seien. Dergleichen Ueberlieferungen sind: die Messen, mit welchen sie Schacher treiben; die Anrufung der Heiligen; die Eheverbote; die Weihung des Chrisams, des Weihwassers und der Altäre; Ablaßverdienst; das Lügengewebe von der Transsubstantiation; die 40tägige Fasten; das Possenspiel, das mit dem Fegfeuer und den Reliquien der Heiligen getrieben wird, und was sonst abergläubischer, gottloser und abgeschmackter Dinge mehr sind, davon in der Schrift Nichts steht, sondern die derselben vielmehr schnurstracks zuwiderlaufen.

40. Warum das?

Weil Gott 1. verbietet, etwas zu seinem Worte hinzuzuthun 5 Mos. 4, 2. Offenb. 22, 18. 19.

Weil 2. jene Ueberlieferungen meistentheils nicht nur ungewiß und zweifelhaft, sondern auch gefährlich und von den nachtheiligsten Wirkungen begleitet sind, und Gott ja umsonst geehrt wird mit Lehren, die eitel Menschensatzungen sind.

Der erste Grund bezieht sich auf das, was als dem schlechthinigen Verbot Gottes zuwiderlaufend erklärt ist; der 2. auf den zweifelhaften Character und die nachtheiligen Wirkungen. Denn es ist sehr ungewiß, ob sie von den Aposteln, wann und warum sie überliefert worden sind. Wie läßt sich das beweisen? Es ist äußerst gefährlich, weil sich an den menschlichen Ueberlieferungen meist jenes Wort Christi bewahrheitet: Ihr habt Gottes Gebot aufgehoben um eurer Aufsätze willen. Matth. 15, 6. Es irren darum die Papisten, welche behaupten, daß diese nichtgeschriebenen Ueberlieferungen mit gleicher Verehrung und Werthschätzung entgegengenommen werden müssen, wie die Schrift selbst. In Betreff dieser Ausdrücke (pari pietatis affectu etc.) siehe die Beschlüsse des Tridentin. Concils (5. Band S. 401, b.). Für die Widerlegung der Beweisgründe, welche die Papisten zur Vertheidigung ihrer Ueberlieferungen geltend machen, sind zwei Puncte zu beachten: I. die Verschiedenheit der Bedeutungen des Wortes „Ueberlieferung". Im Allgemeinen bedeutet es a. Alles, was von den Aposteln, sei es schriftlich oder mündlich überliefert worden ist, wie 2 Theſſ. 2, 15: Haltet an den Ueberlieferungen (Luther: Satzungen). b. bezeichnet es das schriftlich aufgezeichnete Wort Gottes, wie 1 Cor. 11, 23: Ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch verkündiget habe. c. bezeichnet es Gebräuche, die in dem geschriebenen Worte Gottes ausdrücklich erwähnt werden, wie Apostelg. 6, 14: Er wird die Sitten ändern, die uns Mose gegeben hat. d. bezeichnet es das, was nicht aufgezeichnet, sondern nur mündlich von den Aposteln mitgetheilt worden ist. Hierauf beziehen Manche die Worte 2 Theſſ. 2, 15: „es sei durch unser Wort" ꝛc. e. bedeutet es: Lehre, wie Luc. 1, 4: wie uns das gegeben haben ꝛc. — f. bezeichnet es ungeschriebene Cärimonien und Gebräuche, wie 1 Cor. 11, 2: wie ichs euch gegeben habe. — g. bezeichnet es menschliche Gedanken und Satzungen, die von Gott nicht geboten sind, wie Matth. 15, 3. — II. Der Art-Unterschied der Ueberlieferungen. Manche nämlich sind göttlich, manche menschlich. Diese letzteren, von Menschen ausgegangen, stehen mit Gottes Wort im Widerspruch und sind nicht beizubehalten, sondern abzuschaffen. Die göttlichen sind von Gott ausgegangen, entweder unmittelbar, wie das Abendmahl, die Taufe, welche nebst ähnlichen schriftlich aufgezeichnet sind; oder mittelbar, durch die Apostel; und diese beziehen sich theils auf Glauben und Sitten, indem sie sowohl die Lehre als den christlichen Wandel befassen — was ebenfalls Alles schriftlich aufgezeichnet ist; theils auf äußeren Anstand und Ordnung: und diese letzteren wiederum betreffen theils das Wesentliche des Anstands, welches unveränderlich, sittlicher Art und schriftlich aufgezeichnet ist (1 Cor. 14, 40: Lasset Alles ehrlich und ordentlich zugehen); theils unwesentliche, zufällige Stücke, welches bloße äußere Umstände mannigfacher Art und von wechselnder Gestalt sind. So z. B. daß man den Glaubensschwachen nicht ärgern soll, ist ein Sittengesetz und gilt für immer; geschrieben steht es Röm. 14, 15. Daß dieses aber nicht geschehen solle durch

Ersticktes und durch Blut, das ist ein der Veränderung unterworfener Nebenumstand, der deßhalb vor Alters zwar geboten war Apostelg. 15, 20, aber schon längst wieder abgeschafft ist. Fasten ist vom Sittengesetz geboten 1 Cor. 7, 5; aber zu dieser oder jener Zeit, auf diese oder jene Art und Weise fasten, ist ein veränderlicher Nebenumstand. Hier ist der Satz festzuhalten: Was zum Wesentlichen der äußeren Ordnung und des Anstands gehört, das müssen alle Menschen beobachten, die zufälligen Stücke aber nur insoweit, als sie zur Erbauung dienen.

Demnach treiben die Papisten 1. ein fortwährendes Spiel mit Worten, wenn sie, so oft sie auf die Ueberlieferungen der Schrift zu sprechen kommen, jedesmal die betreffenden Stellen auf ihre erfundenen Ueberlieferungen beziehen. 2. Sie bewegen sich in einem Zirkelschluß. 3. Sie führen dadurch irre, daß sie mehrere Fragen unter einander mengen. Wenn man nach Glaubenslehren frägt, so antworten sie von äußeren Gebräuchen. 4. Dunkles suchen sie mit gleichermaßen Dunklem, Ungewisses mit ebenso Ungewissem zu beweisen. Wo findet sich in den apostolischen Schriften auch nur die leiseste Andeutung vom Messenschacher, vom Fegfeuer, vom Chrisam, vom Weihwasser? Daß aber diese Dinge zu den Ueberlieferungen gehört haben, deren sich die Apostel erinnerten, wie wollen sie das beweisen? da doch die Apostel Alles, was sie niederschrieben, gerade so, und nichts dem Widersprechendes auch mündlich gelehrt haben —? Ausdrücklich erklärt dieses Paulus 2 Cor. 10, 11: Wie wir sind mit Worten in den Briefen im Abwesen, so dürfen wir auch wohl sein mit der That gegenwärtig. Vergl. 2 Cor. 1, 13.

Hiegegen beweisen Nichts folgende Einwendungen der Papisten:

I. Die Stelle Joh. 16, 12. (Bellarm. l. 4. de verb. Dei c. 9. t. 1. c. 117. D.). — Denn was ist das für eine Schlußfolgerung: Ich habe euch noch Vieles zu sagen: Also hat Christus nicht alles zur Seligkeit Nothwendige gesagt: also gibt es apostolische, ungeschriebene Ueberlieferungen: also ist denselben gleiche Verehrung zu erweisen wie dem Worte Gottes selbst. — Weniger Folgerichtigkeit in einer Schlußfolgerung läßt sich kaum denken. Christus hat ja „Alles", was er von seinem Vater gehört hat, seinen Aposteln kund gethan: Joh. 15, 15. Falsch ist also die Behauptung der Papisten, Christus habe ihnen nicht Alles kundgethan, sondern Vieles sei vorbehalten worden, um in der Folgezeit vom Heil. Geist durch die römischen Päpste, die Concilien und die Kirchenväter geoffenbart zu werden. — 2. Es bezieht sich diese Stelle in erster Linie auf die Apostel, denen der Heil. Geist nach Verleihung der Gnadengaben am Pfingsttage jenes Viele thatsächlich eingegeben (Joh. 14, 16) und so klar gemacht hat, daß nicht allein sie selbst es tragen, sondern auch der ganzen Welt es predigen konnten. In zweiter Linie aber wird jenes Viele auch andern Gläubigen insgemein gesagt, indem sie vom Heil. Geist in alle Wahrheit geleitet werden. „Obgleich nicht Alles geschrieben worden ist, so sind doch die Stücke ausgewählt worden, um niedergeschrieben zu werden, welche zur Erlangung der Seligkeit für die Gläubigen hinreichend zu sein schienen", sagt Augustinus (tract. 49. in Joh. t. 9. col. 355. D. E.). Jenes Viele, was nicht geschrieben worden ist, stimmt entweder mit Allem, was geschrieben worden ist, überein, oder es ist uns zur Seligkeit nicht nothwendig. — 3. Gilt jene Annahme der Papisten, so können alle Ketzer ihre frechen, entsetzlichen Lügenerfindungen unter dem Mantel eines Ausspruchs des Evangeliums bergen, indem sie nämlich behaupten, ihre Ketzereien seien eben jenes Viele, von dem Christus sage, daß es nicht getragen werden könne. (Augustin. tract. 97. in Joh. t. 9. col. 482 B). Welche Fluth abscheulicher Ketzereien würde aber dann die Welt über-

schwemmen? — 4. Sollte Christus dieses „Viele" verschwiegen haben, wer unter den Papisten kann sagen: dies oder das oder jenes ist es —? Und wenn sie es behaupten, wie wollen sie es beweisen? Denn „wo wäre ein solch frecher Mensch zu finden, der, wenn er auch die Wahrheit gesagt hat — wem er es nun auch, und was er immer hat sagen wollen — gleichwohl ohne alles göttliche Zeugniß behaupten wollte, er habe eben das verkündigt, was der Herr damals nicht sagen wollte —?" (August. tract. 96. in Joh. col. 478. A. B.).

II. Die Stelle: 2 Theß. 2, 15; desgleichen 2 Joh. V. 12. und 3 Joh. V. 13. 14. (Bellarm. a. a. O. col. 175. C. col. 180. D). — Hier ist 1. ein Wortspiel mit dem Worte „Ueberlieferungen", worunter der Apostel die Lehre des Evangeliums versteht, die er mündlich gepredigt und brieflich oder schriftlich ihnen mitgetheilt hatte. 2. Was die Apostel mündlich gepredigt haben, war nichts Anderes, als das, was sie brieflich oder schriftlich lehrten, noch diesem widersprechend. Denn der Heil. Geist, nach dessen Befehl und Anleitung sie predigten und schrieben, widerspricht sich weder, noch kann er solches thun. — 3. Diese „Satzungen" beziehen sich entweder auf die Hauptstücke der evangelischen Lehre, welche der Apostel ihnen selbst vorgetragen hat und welche, wenn er sie auch in der ersten Epistel an die Thessalonicher nicht alle berührt hat, doch in seinen andern noch vorhandenen Briefen enthalten sind; oder auf Gebräuche, die zu den Mitteldingen gehörig hier nicht in Betracht kommen. Bellarmin gibt sich vergebliche Mühe, wenn er die Partikel εἴτε (oder) betont in der angeführten Stelle aus dem Thessalonicherbrief. Denn dieselbe hat nicht immer trennende, sondern oft auch verbindende Bedeutung 1 Cor. 13, 8. 1 Cor. 15, 11. Col. 1, 20. Gesetzt aber auch, sie hätte hier disjunctive Bedeutung, so würde er damit doch nicht seinen Zweck erreichen. Denn er müßte trotzdem beweisen, daß die vom Apostel mündlich gelehrten Satzungen von den brieflich mitgetheilten verschieden waren, ja noch mehr, daß die von den Papisten dafür ausgegebenen Satzungen eben jene paulinischen seien, von denen in der angegebenen Stelle die Rede ist. Da werden aber die Jesuiten und alle Papstanbeter am Berge stehen.

III. Die Stellen 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 14. 2, 2. (Bellarm. a. a. O. col. 180. B.). Hier fordert Paulus den Timotheus auf, die ihm vertraute Beilage zu bewahren. — Unter der guten Beilage aber sind nicht zu verstehen ungeschriebene Ueberlieferungen, noch viel weniger jene hochgepriesenen papistischen, die der Schrift geradezu ins Gesicht schlagen, sondern vielmehr die Lehre des Evangeliums, wie aus V. 11 und 14 und 1 Tim. 2 klar hervorgeht.

Die übrigen Einwendungen der Papisten können nach dem Bisherigen leicht beurtheilt werden.

41. Zum Schluß noch eine Frage: Ist die Schrift nicht etwa ein todter Buchstabe?

Das sei ferne! Denn sie ist 1. eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben, Röm. 1, 16;

2. ein Wort des Lebens, Apostelg. 5, 20, durch dessen Hören wir den Glauben erlangen Röm. 10, 17; durch welches wir an Christum glauben Joh. 17, 20; und durch welches es Gott gefallen hat, uns selig zu machen, 1 Cor. 1, 21;

3. ein lebendiges und kräftiges Wort, schärfer denn kein zweischneidig Schwert rc. Hebr. 4, 12. Wie sollte sie also ein todter Buchstabe sein können?

Der 1. Beweisgrund betrifft die der Heil. Schrift beiwohnende Kraft und Wirksamkeit; der 2. die Wirkung, welche durch die Mittelursache erklärt wird; sie heißt nämlich ein Wort des Lebens in uneigentlichem Sinne, weil sie das geistliche Leben in uns wirkt, als ein nothwendiges Mittel den Glauben anzündet und durch denselben uns selig macht; der 3. den privativen Gegensatz, der durch die Wirkung mittelst einer Vergleichung erklärt ist.

Es irren demnach die Schwärmer, Schwenkfeldter und Wiedertäufer, welche die Schrift für einen todten Buchstaben halten und darum fanatisch darauf bestehen, man müsse auf himmlische Offenbarungen und Verzückungen harren (Histor. August. Conf. S. 31. Casp. Schwenkfeld. epist. 90. fol. 764. Wigand. in Anabapt. p. 1.), da doch Christus und die Apostel uns nicht auf schwärmerische Offenbarungen, sondern auf die Schrift verweisen. Luc. 16, 29. Joh. 5, 39. 1 Tim. 4, 13. 2 Petr. 1, 19. Damit vergleiche man die Lobreden der Papisten auf die Heil. Schrift, die oben in der 3. Frage und Antwort beleuchtet worden sind.

Dagegen beweist Nichts der Einwand, daß der Apostel das Gesetz einen Buchstaben nennt, der da tödtet 2 Cor. 3, 6. Denn 1. er sagt dieses nur mit Beziehung auf etwas Einzelnes, nämlich das Gesetz. Daraus aber auf die ganze Schrift folgern und schließen wollen, sie sei ein todter Buchstabe, ist ungeschickt und verkehrt. 2. Das Gesetz wird ein Buchstabe genannt, der da tödtet, mit Rücksicht auf seine Wirkung, indem es die Sünde ans Licht stellt und den Fluch ausspricht; aber gerade deßwegen kann es kein todter Buchstabe genannt werden; es ist ja vielmehr schärfer, denn kein zweischneidig Schwert. Hebr. 4, 12. Was todt ist, kann nicht tödten.

42. Zähle mir nun weiter alle Hauptstücke der christlichen Lehre auf, welche in der Schrift enthalten sind.

Der Hauptstücke oder der Summa der christlichen Religion sind fünf, nämlich:

I. Die Zehn Gebote.

II. Das Apostolische Symbolum oder die drei Artikel des christlichen Glaubens.

III. Das Gebet des Herrn.

IV. Das Sacrament der Heiligen Taufe.

V. Das Sacrament des Heiligen Abendmahls.

Im Allgemeinen lassen sich diese Hauptstücke in zwei Theile theilen, nämlich ins Gesetz und ins Evangelium. Es ist dieß eine Zerlegung eines Ganzen in seine einzelnen Theile mit Rücksicht auf den Gegenstand, von dem es handelt. Denn der gesammte Inhalt der Lehre der Kirche gehört entweder zum Gesetz oder zum Evangelium. So sind die Zehn Gebote ein kurzer Inbegriff des Gesetzes, das Apostolische Symbolum ist ein kurzer Inbegriff des Evangeliums. Die Sacramente aber sind Beigaben zum Evangelium, sofern sie die im Evangelium verheißene Gnade sowohl mittheilen als auch versiegeln. Das Gebet des Herrn ist ein Stück des Gottesdienstes und gehört deßhalb zum Gesetz.

43. Wozu dienen diese einzelnen Hauptstücke im Allgemeinen?

Dazu, daß wir erkennen: 1. wer und wie wir beschaffen seien, und wie wir mit Gott, unserm Herrn, stehen; 2. wer und wie Gott, unser Herr, beschaffen sei, und wie wir mit ihm versöhnt und vereinigt werden können.

Des Katechismus Erstes Hauptstück.

Von den Zehn Geboten oder vom Gesetz.

1. Was sind die Zehn Gebote?

Sie sind die feierliche Wiederholung und Erklärung des göttlichen Gesetzes, welches einst bei der Schöpfung den Herzeu der Menschen eingepflanzt worden ist, welche Wiederholung und Erklärung von Gott selbst auf dem Berge Sinai auf steinerne Tafeln geschrieben und von Mose als eine Richtschnur des Lebens verkündigt worden ist.

Das hiermit Definirte ist der Dekalog oder die Zehn Gebote. Erstere Benennung kommt her von δέκα: zehn, und λόγος: Wort, Rede; sie ist hergenommen vom Inhalt, indem der Dekalog kurz zusammengefaßt die 10 Reden oder Gebote des Moralgesetzes enthält. Die Definition befaßt sich a. mit dem zu Grunde liegenden Gegenstand, nämlich dem göttlichen Gesetz; b. mit dem Subject, in welchem jener ist: „den Herzen der Menschen eingepflanzt"; c. mit der Zeitbestimmung: „einst bei der Schöpfung"; d. mit der wirkenden Hauptursache oder dem Urheber, welcher Gott ist, daher: „das göttliche Gesetz"; e. mit der Form oder Art und Weise der Verkündigung, welche beschrieben wird 1. nach der Localität: „auf dem Berge Sinai"; 2. hinsichtlich des Stoffs, auf den geschrieben wurde, mit Beifügung der Qualität desselben: „auf (2) steinerne Tafeln"; — f. mit der zur Vermittlung dienenden Person, nämlich Moses. Daher wird der Dekalog auch das mosaische Gesetz genannt. Doch sind dabei die Engel mitverstanden, durch deren Dienstleistung das Gesetz „gestellet ward" Gal. 3, 19. Denn Moses hat die zwei Tafeln des Gesetzes, die ihm von Gott durch den Dienst der Engel übermittelt waren, den Israeliten vorgelegt. 2 Mos. 32, 15. 34, 29. Apostelg. 7, 53.

2. Was ist denn aber im Allgemeinen das Gesetz?

Das Gesetz ist eine Lehre, welche eine Richtschnur enthält für die Werke und Handlungen, die Gott von den Menschen gethan oder nicht gethan wissen will.

Der hier definirte Begriff ist das Gesetz, welcher in der lateinischen Sprache mit dem Worte „lex" ausgedrückt wird. Diese (lateinische) Bezeichnung kommt her entweder 1. von der Wirkung des Gesetzes, dem Binden

(ligare), deßwegen weil es Alle, denen es gegeben ist, entweder zum Gehorsam oder zur Strafe verbindlich macht; — oder 2. von der Art und Weise, wie es öffentlich bekannt gemacht wurde: vom Lesen (legere), weil die Gesetze öffentlich vorgelesen zu werden pflegten; — oder 3. von dem Gegenstand, auf den es sich bezieht, dem „Wählen" (eligere), deßwegen weil es eine Richtschnur bietet, wonach man wählen und meiden soll. Der griechische Ausdruck für Gesetz ist νόμος (nomos), der hergenommen ist vom Gegenstand und von der Wirkung, nämlich vom νέμειν (nemein) d. h. vom „Zutheilen", welches Jedem das ihm Gebührende zuweist. Nach den verschiedenen Bedeutungen aber, die das Wort hat, wird es genommen I. in ganz allgemeinem Sinne zur Bezeichnung der ganzen Heiligen Schrift oder der von Gott geoffenbarten Lehre, wie Psalm 1, 2: „Wohl dem, der in dem Gesetz des Herrn (= Wort, Lehre) forschet Tag und Nacht." Darauf führt der hebräische Ausdruck für „Gesetz", nämlich תורה, welches Wort herkommt von תור (er hat verordnet) und ירה (er hat gelehrt). In diesem Sinne wird auch das Evangelium Gesetz genannt Jes. 2, 3: „Aus Zion ist das Gesetz ausgegangen." Ebenso verhält es sich mit der Stelle Jerem. 31, 33: „Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben." Und auch sonst noch in Psalm 19 und 119. II. In allgemeinem Sinne zur Bezeichnung des ganzen Alten Testaments, wie in Röm. 3, 19: „Wir wissen, daß, was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetze sind." Ebenso ist das Wort gebraucht Joh. 10, 34 und 15, 25. 1 Cor. 14, 21. III. Im engen Sinne nur für die Bücher Mosis, wie Röm. 3, 21: „Die Gerechtigkeit des Glaubens ist bezeuget durch das Gesetz und die Propheten." Hier ist folgende Regel zu beachten: Wenn das Gesetz im Gegensatze steht zu den Propheten und Psalmen, so bezeichnet es nur die fünf Bücher Mosis, wie Luc. 24, 44: „Was geschrieben ist im Gesetz, den Propheten und den Psalmen." Matth. 7, 12. Gal. 4, 21. Luc. 10, 26. — V. In noch engerem Sinne zur Bezeichnung der Cärimonialgesetze, wie Luc. 2, 22: „Als die Tage der Reinigung Mariä, nach dem Gesetz Mosis, um waren." Oder es bezeichnet auch die Judicial= — d. h. richterlichen Gesetze, wie Joh. 19, 7: „Wir haben ein Gesetz, und nach demselbigen soll er sterben"; oder das mosaische Staatsgesetz, wie Hebr. 10, 1: „Das Gesetz hat den Schatten der zukünftigen Güter." Hier sind folgende Regeln zu beachten: 1. Wenn das Gesetz der Wahrheit gegenübergestellt wird, so bedeutet es den Schatten des Gesetzes, d. h. die äußerlichen gesetzlichen Cärimonien, wie Joh. 1, 17: „Das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade aber und Wahrheit ist durch Christum worden." 2. Wenn das Gesetz in Gegensatz gestellt wird zu der Zeit, da Christus im Fleische erschienen ist, dann bezeichnet es entweder die ganze mosaische Staatsordnung, wie Gal. 3, 23: „Ehe denn der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz verwahret"; oder die Einrichtung des Priesterthums wie Matth. 11, 13: „Das Gesetz und die Propheten weissagen bis auf Johannes." Vergl. Hebr. 7, 12 und 10, 1. V. Im engsten Sinne für das Moralgesetz oder die Lehre der 10 Gebote, wie Röm. 3, 20: „Aus dem Gesetz kommt Erkenntniß der Sünden"; und zugleich drückt es dann die Strenge desselben aus, wie Röm. 4, 15: „Das Gesetz richtet Zorn an." Jene Strenge aber besteht 1. im (Dringen auf den) vollkommensten und fortwährenden Gehorsam; 2. in der Verheißung des Lebens unter der Bedingung der vollkommenen Erfüllung; 3. im Verfluchen und Verdammen. Hierbei sind folgende Regeln zu beachten: 1. Wenn das Gesetz in Gegensatz gestellt wird zum Evangelium, so steht es zur Bezeichnung des Moralgesetzes und dessen, was dazu gehört, möge es nun im Alten oder im Neuen Testament

so vorkommen. So Röm. 3, 28: „Wir werden gerecht allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werk.“ 2. Wenn das Gesetz zur Gnade in Gegensatz gestellt wird, so bezeichnet es Gottes Zorn und Verdammniß und strenge Gerechtigkeit, wie Röm. 6, 14: „Ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.“ Gal. 5, 18: „Ihr seid nicht unter dem Gesetz. 3. Alles, was Sünde, Zorn oder Tod anzeigt, das verwaltet das Amt des Gesetzes, seis nun im Alten oder im Neuen Testament. (Siehe Luther contr. Antin. disp. 2. t. 1. Jen. lat. fol. 518. thes. 5. Vergl. Epitom. Form. Concord. p. 592). — 4. Und hinwiederum: Was da handelt von der Vergebung der Sünden aus Gnaden durch den Glauben nach der Barmherzigkeit Gottes in Christo, das versieht das Amt des Evangeliums, seis nun im Alten oder im Neuen Testament. Daher sagt Luther im Commentar zum Galaterbrief (c. 1. t. 1. Jen. lat. f. 376. a.): „Wo immer die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden gepredigt wird, die durch Jesum Christum geschehen ist, da wird wahrhaft das Evangelium gepredigt.“ Hierbei wird von den wesentlichen Merkmalen und den Wirkungen aus gefolgert. Mehr hierüber unten bei der Lehre vom Evangelium. Beiläufig merke: 1. daß „Gesetz“ zuweilen durch eine Begriffsvertauschung gebraucht ist für: Herrschaft oder Gewalt, die zu etwas treibt, eine Bedeutung, die man an dem beigefügten Casus erkennt, wie z. B. wenn es heißt: das Gesetz der Sünde und des Todes, das Gesetz des Geistes und des Lebens Röm. 8, 2; das Gesetz der Glieder Röm. 7, 23. — 2. Daß es zuweilen für denjenigen Begriff steht, dem es beigefügt ist, wie: das Gesetz des Glaubens = der Glaube; das Gesetz der Werke = die Werke. Röm. 3, 27. Der Ausdruck „Gesetz des Glaubens“ aber beruht auf einer Nachahmung oder Uebertragung, weil die Glaubenslehre den Gläubigen das Heil vorlegt und vorhält. 3. Daß es zuweilen mittelst einer weit hergeholten Uebertragung gebraucht wird zur Bezeichnung des natürlichen Zusammenhangs und der von Gott festgesetzten natürlichen Ordnung, wie z. B.: Das Gesetz (die Ordnung) der Natur fordert, daß auf dem Baume Früchte wachsen. 4. Daß es mitunter in übertragenem Sinne eine Vorschrift oder Regel der Religion bezeichnet, in welchem Sinne Paulus sagt, er sei ein Pharisäer gewesen nach dem Gesetz, d. h. nach der Religion der Pharisäer Phil. 3, 5. Diese Definition des Gesetzes im Allgemeinen geht aus 1. vom Inhalt, 2. vom Gegenstand 2c.

3. Wie vielfacher Art ist das Gesetz?

Dreifacher Art: das Moral- oder Sittengesetz; das Cärimonial- oder das auf den Gottesdienst bezügliche Gesetz; und das Judicial- oder bürgerliche Gesetz.

Diese Eintheilung findet sich 5 Mos. 6, 1: „Dieses sind die Gesetze (praecepta, das Moralgesetz) und Gebote (caerimoniae, das Cärimonialgesetz) und Rechte (judicia, das bürgerliche oder polizeiliche Gesetz), die der Herr, euer Gott, geboten hat.“ Das Eintheilungsprincip bildet der Inhalt der einzelnen. Indeß werden sie auch eingetheilt nach dem Gegenstand, für den sie gegeben sind, und den sie verbindlich machen, nämlich den Menschen. Das Moralgesetz nämlich ist für Alle ohne Unterschied, Juden sowohl als Heiden, gegeben, und macht sie verbindlich; die Cärimonial- und bürgerlichen Gesetze gehen nur die Juden an.

4. Was ist das Moralgesetz?

Das Moralgesetz ist eine Lehre, welche, den Menschen gleich bei der Schöpfung ins Herz geschrieben, hernach in den Zehn Geboten wiederholt und erklärt, allen Menschen insgesammt den Weg zeigt, wie sie ein gerechtes und züchtiges Leben führen sollen, und dieselben entweder zum vollkommensten Gehorsam oder widrigen Falls zur Strafe verbindlich macht.

Der definirte Begriff ist das Moralgesetz, griechisch: ἠθική, eine Bezeichnung, die hergenommen ist von dem Gegenstand, auf den seine Thätigkeit und Wirkung gerichtet ist, indem dieselbe nämlich in verschiedenartiger Weise gerichtet ist auf die Sitten der Menschen, welche gebessert werden sollen. (Ἦθος, mos, Sitte.) Es ist nämlich eine vollkommene, unabänderliche Richtschnur für das Leben, nach welcher das sittliche Verhalten eines Jeden, sowohl gegen Gott, als gegen den Nächsten einzurichten ist. Der Gattungsbegriff in der Definition ist: Lehre. Die Form oder der innere Artunterschied ist angegeben 1. nach dem Subject, dem es innewohnt, nämlich dem Herzen des Menschen; 2. nach der wirkenden Ursache oder dem Urheber, nämlich Gott, welcher dasselbe den Menschen ins Herz geschrieben hat; 3. nach der Zeit, wann, nämlich: schon bei der Schöpfung; 4. nach der Beschaffenheit des Inhalts, die durch die Objecte und die einander entgegengesetzten Wirkungen näher bestimmt ist; denn „welcher Mensch dasselbe thut, der wird dadurch leben", 3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 28, 1. 2. Gal. 3, 12. Hingegen sei „verflucht, wer nicht alle diese Worte des Gesetzes erfüllet, daß er danach thue". 5 Mos. 17, 26. 27. Gal. 3, 10.

5. Was ist das Cärimonialgesetz?

Das Cärimonialgesetz war eine göttliche Verordnung, welche sich auf die Opfergebräuche, den Cärimoniendienst und die äußere Ordnung des ganzen levitischen Gottesdienstes bezog.

Diese Beschreibung bezieht sich auf das Object oder den Gegenstand, auf den die Wirkung gerichtet ist, und dieser ist in verschiedene Arten zerlegt. Es gab nämlich verschiedene Arten dieser kirchlichen Gebräuche, nämlich solche, welche betrafen 1. die Opfer; 2. die heiligen Orte oder Gefäße oder Zeiten oder Feste; 3. die Sacramente, nämlich die Beschneidung und das Osterlamm; 4. besondere Verordnungen über Speise, Kleidung, Heiligung, Unreinigkeit, Abwaschung. Hierüber siehe 3 Mos. 17 und 19. 5 Mos. 12. 14. 22 und sonst hin und wieder.

6. Zu welchem Zwecke dienten diese verschiedenen Cärimonien?

Sie waren 1. ein Band für die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen;

2. Kennzeichen des Bekenntnisses, durch welches das jüdische Volk von andern Völkern sich unterscheiden sollte;

3. Vorbilder, durch welche auf Christum mit seinen Gutthaten hingedeutet und er durch den Glauben denen, die ihn wahrhaft verehrten, zugeeignet ward.

Es war nämlich der Heilige Geist durch diese Cärimonien thätig und wirksam und theilte die Gnade mit, wie durch die Sacramente des N. Test., freilich nicht um des bloßen Vollzugs der äußerlichen Handlung willen, sondern wenn sie im Glauben verrichtet wurden. In diesem Sinne werden die Opfer Sühnungen der Sünden genannt. 3 Mos. 16, 27. Hebr. 13, 12.

4. Waren sie Zeichen der geistlichen Unreinigkeit, der uns anhaftenden Sünde und der Reinigung von derselben.

5. Endlich waren sie Abbilder des Gottesdienstes, den wir in unserm Innern üben sollen.

7. Was ist zu verstehen unter dem bürgerlichen oder Judicialgesetz?

Es war eine göttliche Verordnung, welche festsetzte, wie es mit den Rechtssatzungen, Gerichten und gerichtlichen Streitigkeiten im ganzen jüdischen Staate gehalten werden solle.

Diese Beschreibung bezieht sich auf den Gegenstand, mit dem dieses Gesetz es zu thun hat, und dieser wird in seine verschiedenen Theile zerlegt. Das bürgerliche Recht der Juden bezog sich nämlich auf Gegenstände mannigfacher Art. Es handelte z. B. von der Obrigkeit, vom Unterschied des Eigenthums, vom Unterschied und der Theilung der Erbschaften, von Gerichten, Contracten, wie es bei Eheverlöbnissen gehalten werden sollte, vom Kriegsrecht, vom Wucher, von der Zeugenschaft, von der Bestrafung der Gotteslästerung, des Meineids, des Ungehorsams, des Todtschlags, des Ehebruchs, der Schändung, des Diebstahls und sehr vielen anderen Dingen, die im 2. Buch Mose an mehreren Stellen und im 5. Buch genauer bestimmt sind.

8. Wozu dienten diese mannigfaltigen bürgerlichen Rechtssatzungen?

Sie waren 1. ein Band für die Erhaltung und Leitung des mosaischen Staatswesens nach Maßgabe des Ortes, der Zeit und der Stammeseigenthümlichkeit.

Sie waren 2. Kennzeichen, an denen dieses Staatswesen, in welchem aus einem bestimmten Geschlechte der Messias geboren werden sollte, von allen andern Völkern sollte unterschieden werden.

Sie waren 3. Mittel, durch welche Zucht und Ehrbarkeit gebührender Weise aufrecht erhalten werden sollten.

Sie waren 4. Vorbilder, durch welche die Ordnung der geistlichen Regierung im Reiche Christi zum Voraus dargestellt werden sollte.

9. Sollten aber etwa diese Cärimonial- und bürgerlichen Gesetze dauernde Geltung haben?

Nein, sondern nur eine gewisse Zeit lang bis zur Ankunft Christi im Fleisch; nach seiner Erscheinung sind sie abgeschafft worden.

10. Beweise es, daß die Cärimonialgesetze abgeschafft sind.

Ich beweise es damit, daß 1. nach der Aussage des Propheten Daniel bis zur Ankunft Christi die Opfer und Speiseopfer aufhören sollten, Dan. 9, 27; und daß das Gesetz und die Propheten weissagten bis auf Johannes, Matth. 11, 13;

daß sie 2. Schatten gewesen sind, welche das Heil in Christo zum Voraus darstellten, welche aber, als der Körper (Christus) selbst kam, verschwunden sind, Col. 2, 14. 17;

daß 3. laut öffentlicher Willenserklärung des Heil. Geistes dieselben auf dem Apostelconcil abgeschafft worden sind, Apostelg. 15, 6. 10;

daß 4. Gott, nachdem Christus im Fleische erschienen war, thatsächlich dieselben aufgehoben hat durch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem und die Vertilgung des gesammten Priesterthums und levitischen Gottesdienstes.

Der erste Grund ist hergenommen von dem zweifachen göttlichen Zeugnisse, nämlich einerseits dem mittelbaren des Daniel, andererseits dem unmittelbaren Christi; der 2. von der Beschaffenheit der Cärimonialgesetze, die zur Verdeutlichung mit Schatten verglichen sind; der 3. vom Beispiele der Apostel; der 4. vom Beispiele Gottes selbst, der die Aufhebung dieser Gesetze durch die That gutgeheißen hat.

Indessen ist folgender Grundsatz zu beachten: Die Cärimonialgesetze sind abgeschafft, was nämlich den Gebrauch und die äußerliche Beobachtung derselben, nicht aber, was ihre Bedeutung, noch was die Schrift d. h. das Lesen derselben anbelangt. Wir können nämlich Vieles daraus zu unserm Nutzen von Christo Jesu lernen. Es irren somit die Papisten, welche in üblem Eifer jenes Schaugepränge levitischer Cärimonien gegen Gottes Gebot gleichsam durch die Hinterthür wieder in die Kirche hereinbringen. (Bellarmin. l. 2. de effect. sacram. c. 31. t. 3. col. 220. B seq.) Die Beweise, die sie aus dem Alten Testamente beibringen, beruhen alle auf einer unpassenden Vergleichung.

11. Beweise es, daß die bürgerlichen Gesetze abgeschafft sind.

Ich beweise es damit, daß sie 1. Vorbilder waren, welche auf Christi Reich hindeuteten, bei dessen Ankunft sie verschwunden sind;

daß sie 2. allein für die Juden und zwar nur auf eine bestimmte Zeit gegeben waren, bis nämlich „der Held käme", 1 Mos. 49, 10;

daß 3. das Evangelium die auf das Staatswesen bezüglichen Verordnungen der jetzigen Obrigkeit, die dem Naturrecht und der Billigkeit gemäß sind, nicht aufhebt, sondern will, daß die Christen denselben sich unterwerfen, Matth. 22, 21. Röm. 13, 1;

daß 4. Gott auch sie thatsächlich aufgehoben hat durch die Ver-

nichtung des jüdischen Staates, die Vertilgung des Volkes und die Zerstreuung der Uebriggebliebenen in die ganze Welt.

Der 1. Beweisgrund bezieht sich auf die Beschaffenheit dieser Judicialgesetze, erläutert durch eine Vergleichung; der 2. auf den Gegenstand, nämlich diejenigen, für welche sie gegeben wurden; derselbe ist nach Grund und Endzweck näher bestimmt. Hier ist der Grundsatz zu merken: Wenn der Grund und Endzweck des Gesetzes aufhört, so hört das Gesetz selbst auf, und ein nur auf eine bestimmte Zeit gegebenes Gesetz hat nach dieser Zeit keine bindende Kraft mehr. Der 3. Beweisgrund bezieht sich auf die allgemeine Eigenthümlichkeit des Evangeliums. Der 4. stützt sich auf eine That Gottes selbst als Beispiel. Hier sind folgende Einschränkungen zu beachten: I. Daß die bürgerlichen Gesetze nur abgeschafft sind 1. der Verbindlichkeit nach: insofern nämlich ist kein christlicher Staat verbunden, dieselben anzunehmen; 2. rücksichtlich der Art und Weise, Beschränkung, Gestalt und nähern Bestimmung der Strafen oder Rechtsbestimmungen, welche durch bestimmte Umstände bedingt war. Denn diese bleibt nach Maßgabe der örtlichen, zeitlichen und persönlichen Verhältnisse dem Gutdünken und der Freiheit des Regenten überlassen. II. Nicht aber sind sie aufgehoben 1. ihrem Wesen nach, d. h. der natürlichen und allgemeinen Billigkeit nach, welche dem natürlichen sowohl, als dem göttlichen Rechte wesentlich ist; 2. ihrem allgemeinen Endzwecke nach, der u. A. darin besteht, daß Ehrbarkeit, Friede und öffentliche Ruhe herrsche, daß Recht und Gerechtigkeit walte, die Boshaften und die Störer der öffentlichen Ruhe bestraft werden u. drgl. Denn dieses sind moralische Bestimmungen, an die Jedermann gebunden ist. Es irren demnach diejenigen, welche in blindem Eifer behaupten, der christliche Staat dürfe nur nach den bürgerlichen Gesetzen der Juden verwaltet werden. Diese anabaptistische Ansicht vertreten Carlstadt und Castellio. (Siehe über diese Zepper L. L. Mosaic. explanat. l. 1. c. 2. p. 24 seq. Apolog. Aug. Conf. art. 16 de tradit. p. 265.) Es läßt sich hier nicht einwenden, daß es im Alten Testament so oft heiße, diese Cärimonien, Gebräuche und Rechtssatzungen seien ein ewiger Bund, der nach der Verheißung des Herrn in Ewigkeit bestehen solle. Denn das Wort „ewig" hat mehrfache Bedeutung; wofür folgende Regel zu merken ist: Das Wort Ewigkeit, wenn es von den levitischen Cärimonien und dem mosaischen Staatswesen gebraucht ist, bezeichnet im Hebräischen nicht eine absolut unendliche, sondern eine beschränkte Fortdauer, nämlich die Dauer während eines langen, jedoch begrenzten Zeitraums. Gleicherweise wird Jerem. 25, 12 ein Zeitraum von 70 Jahren eine ewige Zeit genannt, und 2 Mos. 21, 6: Er sei dein Knecht ewig, d. h. bis zum Jubeljahr, wie sich aus der Vergleichung des Gesetzes vom Jubeljahr ergibt: 3 Mos. 25, 40. Und in Psalm 104, 5 wird vom Erdreich gesagt, daß es immer und ewiglich bleiben solle. Wollte man aber auch darauf beharren, daß dieser Cärimoniendienst als ein absolut ewig dauernder zu fassen sei, so gilt dieses doch nicht von den Vorbildern und Schatten, sondern nur von den geistlichen Dingen, welche durch jene angedeutet werden, weil die Wahrheit dieser in der Kirche von ewiger Geltung sein sollte, auch nachdem die Vor- und Sinnbilder durch Christum aufgehoben wären. So dauert die Bedeutung der Beschneidung immer noch fort, wenn gleich die Beschneidung selbst abgeschafft ist. So war die Beschneidung bei jedem Einzelnen das Zeichen des ewigen Bundes, durch welches sie von Gott in alle Ewigkeit angenommen wurden.

12. Ist aber etwa auch das Sittengesetz gleichermaßen aufgehoben worden?

Es ist allerdings aufgehoben, 1. sofern die Gerechtigkeit aus demselben kommt, Gal. 3, 21; 2. seinem Fluche nach, Gal. 3, 13; 3. der Härte der Anforderung nach, Gal. 5, 18. Röm. 8, 1.

Nicht aber ist es aufgehoben, was seine Lehre und den Gehorsam gegen dasselbe betrifft: denn wir sind Schuldner, Röm. 8, 12.

Das Sittengesetz verheißt zwar auch das Leben, aber nur denen, die es vollkommen erfüllen, nach dem Spruch: „Der Mensch, der es thut, wird dadurch leben", Gal. 3, 12. Aber da kein Mensch es vollkommen erfüllen kann, so kommt auch die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz, Röm. 3, 20; sondern vielmehr der Fluch, Gal. 3, 10. Aber da uns Christus von diesem Fluche erlöst hat, Gal. 3, 13, so sind wir, was ihn anbelangt, auch vom Sittengesetze freigemacht. Weil aber nichts Verdammliches ist an denen, die in Christo Jesu sind und nach dem Geiste wandeln, Röm. 8, 1, so hat das Moralgesetz auch keine verbindende Kraft mehr für uns, was die Strenge seiner Vollziehung betrifft. Indessen verbindet es uns doch jederzeit hinsichtlich der Lehre und des Gehorsams; denn es ist der unveränderliche und ewige Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit und die bleibende Richtschnur des Lebens, an welche alle Menschen insgesammt gebunden sind. Weil das der Wille Gottes ist, daß das Geschöpf dem Schöpfer gehorche, von welchem Gehorsam es in Ewigkeit nicht ledig gesprochen wird, deßwegen verlangt er auch eine ewige Liebe gegen sich und seine Geschöpfe, jedoch in der von ihm festgesetzten Ordnung. In diesem Sinne sagt Christus, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, Matth. 5, 17. 18.

13. Was für einen Gehorsam fordert also das Sittengesetz von uns?

Es fordert 1. die allervollkommenste und mit dem Willen Gottes aufs genaueste übereinstimmende Beschaffenheit und Richtung aller unserer Kräfte, Bewegungen und Neigungen.

Wie geschrieben steht 5 Mos. 6, 5: Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten als dich selbst.

Es gebietet 2. einen vollkommenen und stetigen Gehorsam.

Es erheischt von uns 3. beides, das innerliche wie das äußerliche Thun.

Hieraus erhellt nun der Unterschied des göttlichen Sittengesetzes und der menschlichen Sittengesetze, welcher sich hauptsächlich nach dem Inhalte, dessen Beschaffenheit und den Anforderungen bestimmt. Die letzteren nämlich 1. gebieten und verbieten nur äußere Werke; 2. erfordern nur eine oberflächliche und äußerliche Zucht; 3. erheischen nur einigermaßen eine Regelung der Neigungen und inneren Regungen nach dem Urtheile der gesunden Vernunft. Hiezu kommt: 4. der Unterschied hinsichtlich des persönlichen Objects, indem das göttliche Moralgesetz sich auf Alle insgesammt bezieht und dieselben bindet, die menschlichen Sittengesetze dagegen nur auf Etliche; 5. der

Unterschied hinsichtlich der Dauer, sofern jenes von beständiger Dauer ist, diese aber veränderlich sind; 6. der Unterschied, der sich aus ihren entgegengesetzten, ungleichartigen Wirkungen ergibt, sofern das erstere sowohl zeitliche, als ewige Strafen androht, die letzteren nur zeitliche Strafen zuerkennen und verhängen. Es haben somit die Pharisäer geirrt, welche wähnten, das Moralgesetz erheische nur äußerliche Zucht und äußerlichen Gehorsam. Siehe Matth. 19, 20. Luc. 10, 29.

14. Wo findet man den Inbegriff des Sittengesetzes?

In den heiligen Zehn Geboten, welche Gott dem Moses auf dem Berge Sinai gegeben hat.

15. Wie werden diese Zehn Gebote eingetheilt?

In zwei Theile, nämlich in zwei Tafeln.

Diese Eintheilung findet sich 2 Mos. 31, 18. 5 Mos. 4, 13. Matth. 22, 40. Sie ist dazu nütze, 1. daß wir den Zweck des ganzen Gesetzes und die Vollkommenheit des Gehorsams besser erkennen; 2. daß wir wissen, daß die Gebote der zweiten Tafel denen der ersten Tafel nachstehen, während die Art des Gottesdienstes bei beiden die gleiche ist; d. h. daß die Liebe und Verehrung Gottes weit höher zu stellen sei, als die Liebe und Verehrung aller Geschöpfe. Denn es findet zwischen den Geboten der ersten und denen der zweiten Tafel eine große Ungleichheit statt: 1. in Hinsicht auf die Rangstufe der Personen, auf die sie Bezug nehmen. Das persönliche Object der 1. Tafel nämlich ist Gott, das der 2. Tafel der Nächste. So viel höher nun Gott steht, als der Nächste, so viel größeren Gehorsam beansprucht die erste Tafel, als die zweite. — 2. In Hinsicht auf die natürliche Ordnung. Denn die Liebe zu Gott geht der Liebe zum Nächsten als ihrer Wirkung voran. Denn die letztere fließt aus der ersteren. — 3. In Hinsicht auf die Schwierigkeit. Denn es ist schwerer, Gott zu lieben, den man nicht sieht, als den Nächsten, den man sieht, 1 Joh. 4, 20.

Hiegegen möchte man einwenden: „Das andere Gebot ist dem ersten gleich", Matth. 22, 39; also steht die 2. Tafel nicht hinter der ersten zurück. — Antwort: Der griechische Ausdruck ist *ὅμοιον*, welches bedeutet: ähnlich; nicht: *ἴσον*, d. h. gleich hoch wie das erste; denn Gott muß man über alle Dinge lieben. Die Einrede beruht also auf einem Trugschluß, der aus dem, was nur in einem gewissen Sinne gesagt ist, etwas folgert, was schlechthin gelten soll: ähnlich nämlich ist es, aber nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich 1. hinsichtlich der wirkenden Ursache d. h. des Urhebers, sofern es gleichermaßen von Gott herrührt; 2. hinsichtlich der Beschaffenheit des sachlichen Gegenstandes, sofern beide gleich reine Gesinnung verlangen; 3. hinsichtlich der Nothwendigkeit, indem beide als Ursache und Wirkung zusammenhängen. Denn Gott wird nicht aufrichtig geliebt, wenn nicht auch der Nächste geliebt wird, und umgekehrt: Die Liebe zum Nächsten ist keine wahre Liebe, wenn nicht auch Gott geliebt wird; 4. hinsichtlich der Vergleichung, indem beide zu derselben Art des Gottesdienstes gehören, nämlich dem sittlichen, welcher in alle Wege höher steht als der Cärimoniendienst; 5. hinsichtlich der Wirkung, weil das zweite uns ebenso entweder zum Gehorsam oder zur Strafe verbindet wie das erste; 6. hinsichtlich der Beziehung, weil Gott die Liebesdienste, die wir dem Nächsten erweisen, so ansieht, als hätten wir sie ihm selbst erwiesen, Matth. 25, 40.

Ferner sind bei der Auslegung der Zehn Gebote folgende allgemeine Regeln zu beachten:

I. Die Zehn Gebote sind in dem ganz besonderen Sinne zu verstehen, wie sie in den Schriften der Propheten und Apostel erklärt sind. Daher:

II. Dem Gebote, etwas zu thun, ist auch das Verbot des Gegentheils beizufügen, und umgekehrt: unter dem Verbot einer Sache oder Handlung ist das Gebot der gegentheiligen Sache oder Handlung mit begriffen. (Lyra in c. 20. Exod. Glos. t. 1 p. 163. D.) Denn die verneinenden Gebote schließen die entgegengesetzten bejahenden und die bejahenden die entgegengesetzten verneinenden mit ein.

III. Es müssen immer die innerlichen und äußerlichen, sowohl böse als gute Werke, zusammenbegriffen werden.

IV. In den Zehn Geboten ist genau zu unterscheiden, was zum Moralgesetz gehört, welches für alle Menschen schlechthin verbindlich ist, und was zum Cärimonialgesetz gehört, an welches allein die Juden gebunden waren, so lange der jüdische Staat bestand. Daher:

V. Was 1. mit den natürlichen Rechtsbegriffen übereinstimmt, wovon 2. Moses und die Propheten erklären, daß es alle Völker angehe, und was 3. im Neuen Testament wiederholt und geboten wird, das ist für alle Menschen verpflichtend und ist reines Sittengesetz: nicht so, was von entgegengesetzter Beschaffenheit ist.

VI. Die Verheißungen des Gesetzes setzen als Bedingung die vollkommene Gesetzeserfüllung voraus, welche in diesem Leben unmöglich ist. Die Drohungen des Gesetzes aber sind für die Gläubigen aufgehoben, Gal. 3, 13; gelten jedoch für die Ungläubigen auch unter dem Gesetz (ebendaselbst V. 10).

VII. Die Erklärung der äußerlichen oder leiblichen Gnadenverheißungen und Strafandrohungen ist aus dem Evangelium zu entnehmen.

VIII. Die Strafandrohungen des Gesetzes müssen so verstanden werden, daß Reue und Bekehrung vorbehalten sind, wodurch dieselben abgewendet werden mögen.

IX. Die Verheißungen des Gesetzes sind immer so zu verstehen, daß Kreuz und Züchtigung mit eingeschlossen sind.

X. Wenn eine besondere Art von Dingen oder Handlungen geboten oder verboten ist, so sind auch die ihr verwandten Arten oder die ganze Gattung geboten oder verboten.

XI. In denjenigen Geboten, welche etwas zu thun befehlen, ist der Maßstab des Thuns die Liebe; in denjenigen, welche etwas zu thun untersagen, ist der Maßstab des Unterlassens die böse Lust.

XII. Um verschiedener Zwecke und Rücksichten willen kann dieselbe Tugend in verschiedenen Geboten befohlen sein. Denn der Zweck bedingt den Unterschied der Handlungen, und dieselbe Tugend kann verschiedenen Zwecken dienen.

XIII. Die Gebote der zweiten Tafel stehen denen der ersten Tafel nach, wie auch das Cärimonialgesetz dem Moralgesetz nachsteht.

XIV. Vor allen Dingen ist das Ziel oder der Zweck jedes einzelnen Gebotes ins Auge zu fassen, wenn man richtig über den Sinn desselben urtheilen will. Denn der Zweck des Gesetzes zeigt dessen Sinn, und aus dem Zwecke, den Gott bei einem jeden Gebot im Auge hat, läßt sich richtig und leicht über die Mittel, ihn zu erreichen, urtheilen.

Von der ersten Tafel der heiligen Zehn Gebote.

16. Welches ist die erste Tafel?

Es ist diejenige, welche die Gebote enthält, die unmittelbar von dem Dienst und der Liebe Gottes handeln.

17. Welches ist die Summa dieser Tafel?

Wir sollen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allen unsern Kräften, Matth. 22, 37.

18. Wie viele Gebote enthält sie?

Die drei ersten.

Das Erste Gebot.

19. Welches ist das Erste Gebot?

„Du sollst nicht andre Götter haben neben mir."

20. Was ist das?

Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.

Der Endzweck dieses Gebotes ist der unmittelbare innere Gottesdienst

21. Was verstehst du unter den andern Göttern?

Alles Das, was sich die Menschen anstatt Gottes erdichten und dem sie, gottloser Weise, die Eigenschaften, Werke und den Dienst des wahren Gottes zueignen, als da sind:

1. die Götzen der Heiden;
2. die Bilder und Schnitzwerke, die man zur Verehrung aufstellt;
3. die verstorbenen Heiligen, sofern man sie anruft;
4. die Gaben des Geistes und des Leibes und die Glücksgüter, ja alles Andere, sofern sich die Menschen darauf verlassen und sich dessen rühmen.

Wer in seinem Geist und Gemüthe ohne die Furcht Gottes an diesen Dingen hängt, von dem sagt die Schrift, daß er andere Götter habe. In diesem Sinne wird der Geiz von Paulus ein Götzendienst genannt, Col. 3, 5; der Geizige ein Götzendiener, Eph. 5, 5; und der Bauch der Gott der Gottlosen, Phil. 3, 19.

22. Was heißt aber: andere Götter haben?

Es heißt: entweder keinen, oder mehrere, oder andere außer dem einigen, wahren, geoffenbarten Gott haben, ihn dafür erkennen, ihm vertrauen, und von ihm Hilfe und Beistand ohne wahre Furcht des wahren Gottes bitten und hoffen.

23. Was wird also in diesem Gebot verboten?

Daß wir keiner Art von Abgötterei, Bilderdienst, Aberglauben, Anrufung der Heiligen oder anderer Creaturen ergeben seien oder auf irgend eine Weise unser Vertrauen auf dieselben setzen.

24. Was wird uns hingegen darin geboten?

Daß wir allein den einigen wahren Gott haben, ihn nach dem geoffenbarten Wort erkennen, über Alles fürchten, von ganzem Herzen lieben, ihm allein vertrauen, uns ihm in wahrer Demuth und Geduld unterwerfen und alles Gute von ihm allein erwarten.

Der Tugenden und Werke dieses Gebotes sind also vornehmlich sieben: 1. Die Erkenntniß Gottes aus seinem geoffenbarten Worte; 2. die Furcht Gottes; 3. die Liebe zu Gott; 4. das Vertrauen auf Gott; 5. die Demuth; 6. die Geduld; 7. die Hoffnung. Aus dem Gegensatze ergeben sich folgende Laster, welche verboten sind:

1. Die Unbekanntschaft mit dem wahren Gott, die irrigen und falschen Meinungen vom Wesen und Willen Gottes, Aberglauben, Abgötterei, Vertrauen auf Creaturen. Gegen dieses Gebot sündigen demnach diejenigen, welche entweder glauben, es sei kein Gott. wie die Epicuräer; oder viele Götter erdichten, wie die Heiden und Manichäer; oder zwar Einen Gott anerkennen, ihn aber nicht so verehren, wie er sich in Bezug auf sein Wesen, auf die Personen im göttlichen Wesen und auf seinen Willen im Worte geoffenbart hat, wie die Juden, Muhamedaner, Antitrinitarier, die heidnischen Philosophen und andre; oder den wahren, geoffenbarten Gott zwar anerkennen, jedoch das ihm eigenthümlich Zukommende, nämlich die Ehre der Anrufung abgöttischer Weise Creaturen, Engeln und Heiligen erweisen, wie die Papisten. Denn es ist nicht blos Abgötterei, wenn das, was nicht Gott ist, an Gottes Statt verehrt wird; sondern auch, wenn in der Art und Weise des Gottesdienstes gefehlt wird; wenn nämlich zwar der wahre Gott verehrt wird, jedoch auf eine andere Weise, als er in seinem Worte geboten hat, daß man ihn ehren solle. So sind auch Diejenigen Götzendiener, welche den wahren Gott vor Bildsäulen verehren, weil sie ihn ohne und wider seinen Willen so verehren; denn er will nicht vor solchen verehrt sein. Sie ändern also Gottes Willen; durch die Abänderung seines Willens aber wird aus Gott selbst etwas Anderes gemacht.

2. Die fleischliche Sicherheit und Verachtung Gottes. 3. Der Haß gegen Gott, die erheuchelte Liebe zu Gott, die unordentliche Liebe zu sich selbst und den Creaturen. 4. Das heuchlerische Vertrauen auf Gott, der Zweifel und das Mißtrauen gegen ihn, das Vertrauen auf menschliche Hilfe. 5. Die erheuchelte Demuth, der Stolz und die Anmaßung. 6. Die Ungeduld und das Murren wider Gott. 7. Die Verzweiflung und die Vermessenheit.

25. Ehe ich zum Zweiten Gebot übergehe, muß ich fragen: Woher kommt es, daß du nicht alle Worte der heiligen Zehn Gebote mit ebenso viel Worten hersagst, als Gott selbst eigenhändig in die steinernen Tafeln eingeschrieben und Moses auch auf Gottes Befehl verkündigt hat?

Es ist dieß nicht gerade nöthig:

weil 1. Einiges in den Zehn Geboten enthalten ist, was nicht alle Menschen insgesammt und schlechthin verpflichtet, sondern nur die Juden und das mosaische Staatswesen angeht;

weil 2. Einiges dem Sinne nach dasselbe ist, und es daher nicht nöthig ist, eben dieses ganz genau und Wort für Wort herzusagen.

26. Welches sind diese Stücke?

Im ersten Gebot sind es diese Worte:

1. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe.“ 2 Mos. 20, 2.

2. „Du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel ist, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht.“ 2 Mos. 20, 4. 5.

27. Warum wird dieß aber weggelassen?

1. Weil die Ausführung aus Aegypten eine leibliche Wohlthat war, die allein die Juden betraf; daher sie die Christen nicht mehr angeht;

2. weil das Gebot, die Bilder nicht anzubeten und zu verehren, im Allgemeinen in den Worten enthalten ist: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir.“

28. Sollte aber jenes Gebot von den Bildern nicht etwa ein besonderes und der Ordnung nach das zweite Gebot sein?

Welches das erste, oder welches das zweite, oder das dritte Gebot sei, hat weder Gott noch Moses angezeigt; wir wissen nur, daß ihrer zehn sind.

Die Alten weichen in ihren Ansichten von der Eintheilung der Zehn Gebote von einander ab. Daß es zwei Tafeln waren, auf welche die Gebote des Gesetzes von Gott selbst geschrieben wurden, erhellt aus 2 Mos. 31, 18;

daß es zehn Worte oder Gebote sind, aus 2 Mos. 34, 28. Daß die erste Tafel die Gebote enthält, welche von der Liebe zu Gott handeln, die zweite diejenigen, welche von der Liebe zum Nächsten handeln, zeigt Matth. 22, 39. Aber welche oder wie viele Gebote zur einen oder zur andern Tafel gehören, ist nirgends ausdrücklich gesagt. Die Einen, wie Josephus (l. 3. antiq. c. 4. pag. 63) und der Jude Philo (in seiner Erklärung der 10 Gebote S. 478), weisen jeder Tafel 5 Gebote zu. Aber diese haben das Gebot vom Ehren der Eltern mit Unrecht auf die erste Tafel gesetzt, da es doch von der Liebe zum Nächsten handelt und deßhalb auf die zweite Tafel, und zwar gleich vorn hin gehört; in welchem Sinne es auch das erste genannt wird, Eph. 6, 2. — Andere zählen zur ersten Tafel vier Gebote: das 1. daß man keine anderen Götter haben solle; das 2. daß man kein Bildniß machen solle; das 3. daß man Gottes Namen nicht unnützlich führen solle, und das 4. von der Heiligung des Feiertags. Zur zweiten Tafel aber rechnen sie sechs, wobei sie das Gebot, daß man sich nicht gelüsten lassen solle des Nächsten Hauses oder Weibes, für ein einziges Gebot nehmen. Diese Eintheilung haben Josephus (a. a. O.), Gregorius von Nazianz, (in carm. t. 2. p. 908. D.), Hieronymus (zu Ephes. c. 6. t. 9. p. 237. A.), Ambrosius (Commentar zu Ephes. c. 6. t. 5. p. 361) und Andere; und dieselbe vertheidigen noch heutzutage die Calvinisten. Andere lassen das Gebot von den Bildern nicht als ein besonderes Gebot gelten, sondern nur als die Auslegung des Ersten Gebots, und diese nehmen für die erste Tafel nur drei, für die zweite aber sieben Gebote; indem sie das vom Begehren des Hauses als das neunte rechnen, dagegen das vom Begehren des Weibes als zehntes. Diese Eintheilung, welche die allgemeine Zustimmung der Kirche für sich hat, ist von Doctor Luther festgehalten und auf uns gebracht worden. Und deßhalb wird sie nicht ohne guten Grund noch immer von den reinen Lehrern der durch die Reformation wieder hergestellten Kirche beibehalten. Denn sie findet sich bei Augustinus (l. 2. sup. Exod. p. 71. t. 4. col. 147. D. 148. A. B. seq., wo er ausdrücklich erklärt, diese scheine ihm die angemessenste. Derselbe: Serm. 95. de temp. t. 10. col. 801. D. et 802. A. B.). In letzterer Stelle zählt er die Gebote der ersten Tafel gerade so auf, wie wir: das 1. Gebot ist: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir; das 2.: Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht unnützlich führen; das 3.: Gedenke, daß du den Feiertag heiligest; das 4.: Ehre Vater rc. (Siehe auch desselben Schrift de decem chord. c. 6. t. 9. col. 923. A., ferner Bernhard. sup. salve Reg. serm. 4. col. 1744. H. — Lyra in Exod. 22, p. 163 u. f. f.).

29. Was hältst du demnach von dem Gebot in Betreff der Bilder?

Es ist ein Anhang oder eine Erklärung zum Ersten Gebot und enthält ein besonderes Beispiel dazu.

30. Wie beweisest du das?

Andere Götter, mögen es nun eigentlich oder uneigentlich so genannte sein, werden im Ersten Gebot überhaupt verboten; aber Schnitzwerke und Bilder, die zum Gottesdienst gemacht und gebraucht werden, sind nach dem Zeugniß der Schrift andere Götter: also werden sie auch im Ersten Gebot verboten.

Dieser Schluß geht vom Allgemeinen aufs Besondere. Der Obersatz ergibt sich aus der Erklärung des Ersten Gebotes, wo ohne Einschränkung alle und jede falschen Götter gemeint sind; sei es nun, daß sie selbst eigentlich so genannt werden, wie die Götter der Heiden, Baal, Astaroth, Dagon, Jupiter, Herkules u. s. f., oder uneigentlich, durch Vertauschung oder Uebertragung des Begriffes, ihre Bildnisse, Gleichnisse, Bildsäulen und Figuren. Dieses erhellt 1. daraus, daß der Eine, wahre Gott und die anderen Götter, als neue, später aufgekommene, zu einander in Gegensatz gestellt werden, 2 Mos. 20, 3. 5 Mos. 32, 17. Psalm 81, 10. Also ist allein der wahre Gott zu verehren. Folglich dürfen die anderen Götter, wer sie auch sein mögen, sei es daß sie eigentlich, oder daß sie uneigentlich so genannt werden, nicht verehrt werden. 2. Ergibt es sich aus der Erklärung Gottes selbst. Denn er selbst erklärt 2 Mos. 20, 22 die anderen Götter durch den Ausdruck „silberne und goldene Götter". Hieraus schließen wir so: Wer andere Götter macht oder verehrt außer dem wahren Gott, der sündigt gegen das Erste Gebot. 2 Mos. 20, 5. Wer silberne und goldene Götter macht und verehrt, der macht und verehrt andere Götter außer dem wahren Gott 2 Mos. 20, 23. Der sündigt folglich gegen das Erste Gebot. Folglich ist die Verehrung von Bildern oder Darstellungen in Silber gegen das Erste Gebot. 3. Aus der Vergleichung mit 2 Mos. 34, 13. 14, wo der Gottesdienst vor den Altären und Götzenbildern und in den Hainen der Heiden eine Anbetung eines andern Gottes genannt wird. Nun ist aber diese Anbetung gegen das Erste Gebot; also auch der Gottesdienst vor den Bildern und Altären. 4. Aus dem directen Gegensatze zwischen der Verehrung der Götzen und der Verehrung des wahren Gottes: „Ihr sollt euch keinen Götzen machen noch Bild ... daß ihr davor anbetet: Denn Ich bin der Herr, euer Gott" 3 Mos. 26, 1, vergl. Jos. 23, 7. 8. C. 24, 16 u. a.

Der Untersatz ferner erhellt aus 1 Mos. 31, 19. 31 und C. 35, 2. 4, wo die Götzen Labans, welche Rahel mit fortgenommen hatte, andere Götter genannt werden. 2 Mos. 32, 1 wird von dem gegossenen Kalbe Aarons gesagt: Siehe, das sind deine Götter. Von demselben heißt es in Psalm 106, 19. 20: „Sie machten ein Kalb in Horeb und beteten an das gegossene Bild." 5 Mos. 28, 36: „Du wirst anderen Göttern dienen, Holz und Steinen." Jerem. 2, 27: „Sie sagen zum Holz: Du bist mein Vater, und zum Stein: Du hast mich gezeuget." Vers 28: „Wo sind aber deine Götter, die du dir gemacht hast?" Vergl. 1. Sam. 7, 3. Weisheit 15, 8. Baruch 6, 3 bis zum Schluß.

Es irren demnach die Neuzwinglianer, welche unverständiger Weise behaupten, es seien im Ersten Gebot andere Götter im eigentlichen Sinne des Wortes verboten, im Zweiten dagegen, das von den Bildern handle, seien die Abbildungen und Darstellungen derselben verboten, welche aus dem Grunde, weil sie jene anderen Götter bildlich darstellen, im uneigentlichen Sinne andere Götter genannt werden. Damit weichen sie nicht blos vom Heidelberger Katechismus ab, der ihnen sonst für authentisch gilt, und wo es in der 4. und 94. Frage und Antwort heißt, daß jeglicher Götzendienst und Aberglaube im Ersten Gebot verboten sei (siehe Ursinus explic. catech. p. 3. 693 sq. 707), sondern sie stoßen auch die richtige Erklärung etlicher anderen von den Zehn Geboten um. Denn dann müßten auch nur die Eltern eigentlich geehrt werden, dagegen die Obrigkeiten, Vormünder und Lehrer uneigentlich. Dann dürfte man Todtschlag, Ehebruch u. s. f. im eigentlichen Sinne nicht begehen; Zorn aber, Muthwillen, Böswilligkeit im uneigentlichen Sinne. Und haben denn nicht viele Völker Bilder eigentlich als ihre Götter

verehrt? Beispiele bieten der Dagon der Philister, 1 Sam 5, 7, und die Götzenbilder der Heiden, Röm, 1, 23.

Mit Unrecht machen die Gegner hiegegen folgende Gründe geltend:

I. Es sei überhaupt augenfällig, daß ein Unterschied zwischen den Geboten bestehe; denn das Erste Gebot von den andern Göttern handle von der inneren Gottesverehrung; das Gebot von den Bildern dagegen handle von dem äußeren, durch Menschen erfundenen und ersonnenen Gottesdienst. (Ursin. l. l. p. 694. 707.)

Antwort: Dieses wird nicht zugegeben, weil 1. die Worte des Dekalogs ganz allgemein lauten von anderen Göttern, wie diese auch genannt werden mögen, und von jeder Art von Verehrung derselben. — 2. Weil das, was bald eine innere, bald eine äußere Verehrung ist, nicht auf eine Verschiedenheit von Arten, sondern auf verschiedene zufällige Eigenschaften oder Umstände einer und derselben Art zurückzuführen ist. Aus zufälligen Umständen aber kann man keinen festen Unterschied im Gesetze ableiten. — 3. Weil diese Unterscheidung in der Schrift nicht begründet ist, indem die äußere Verehrung, die durch Bilder geschieht, auch Gott selbst erwiesen wird. Dieß zeigt das Beispiel der Israeliten, welche das goldene Kalb anbeteten und demselben opferten, 2 Mos. 32, 8; welche dem Baal und der Astarte dienten, wodurch sie, wie es heißt, von Jehovah abfielen, Richt. 2, 11. 12. 13. So sagt Jehovah (Hos. 2, 16): „Du wirst mich nicht mehr mein Baal (Baalim) heißen.“ Also wird auch der äußere Gottesdienst, der mit Bildern getrieben wird, innerlich auf Gott selbst bezogen. Der Grund hievon ist der, daß der Götzendienst nicht im Bilde an sich steckt, sondern im Geist und Herzen des Menschen, Ezech. 14, 7; sei es nun, daß er einen andern, oder, daß er den wahren Gott im Widerspruch mit dem göttlichen Gebot entweder durch inneren Gottesdienst ohne Bild, oder durch äußeren mittelst bildlicher Darstellungen verehre. So sind Gold und Silber an sich nicht Götzenbilder, sondern ein Geschöpf Gottes, das an sich gut ist. Sie werden aber zum Abgott im Herzen des Geizigen, der sie für seine Stärke hält, Hiob 31, 24. So ist jenes goldene Kalb an und für sich kein Götzenbild; es ist aber ein solches im Herzen der Israeliten, weil sie durch dasselbe den wahren Gott im Widerspruch mit dessen eigenem Gebot verehren wollten.

II. Die Versabtheilung und die Satzverschiedenheit beweisen auch die Verschiedenheit der Gebote. — (Ursin. catech. p. 684.)

Antwort: Dann gäbe es ebenso viele Gebote, als es in den Zehn Geboten Versabtheilungen und verschiedene Sätze gibt. Auf diese Weise würden sich mehr als 10 Gebote ergeben, und dies ist eine Ungereimtheit.

III. Luther habe der papistischen Abgötterei zu Liebe dieses Gebot von den Bildern absichtlich übergangen. (Mosan. p. 146.)

Dies ist eine baare Verlästerung. Denn 1. hat Luther den Bilderdienst als abgöttisch immer scharf getadelt und öffentlich verdammt; 2. war Luther nicht der Erste, der diese Eintheilung der Zehn Gebote erfunden, sondern er hat sie beibehalten als eine seit der Apostel Zeiten in der Kirche Christi gebräuchliche. Denn auch Clemens von Alexandrien, der Lehrer des Origenes, der ums Jahr 193 nach Christi Geburt lebte, lehrt sie (l. 6. Strom. p. 218 seqq.). Dieselbe wurde zur Zeit des Origenes, der ums Jahr 205 lebte, von Manchen befolgt, wie Origenes bezeugt (hom. 8. sup. Exod. c. 20. t. 1. p. 84 seq.). Sie billigt auch Augustin (tract. 3. in Joh. t. 9. col. 29. A. epist. 109. c. 11. t. 2. col. 569. A. — l. 2. qu. in Exod. 71. t. 4. col. 147. C. — In Psalm. 32. t. 8. col. 219. A., wo er ausdrücklich sagt: „Du hast die Liebe Gottes in drei, und die Liebe zum Nächsten in sieben Geboten“). Ihm

haben sich andere Kirchenlehrer angeschlossen, und so ist diese Eintheilung gebräuchlich gewesen und gleichsam von Hand zu Hand uns überliefert worden. Dieses bezeugen: Beda (in c. 20. Exod. col. 130. n. 40), Bernhard (serm. super salve Regina col. 1744), Lyra (in c. 20. Exod. t. 1. fol. 163), Lombardus (l. 3. sent. dist. 37. f. 312. B.), der Cardinal Hugo (comment. in Exod. c. 20. fol. 86. A. seq. part. I. postil.) und Andere. Mit Unrecht berufen sich demnach jene Neuerer, die die Worte von den Bildern zum zweiten Gebot machen wollen, darauf, daß keine andere Eintheilung von Moses bis auf Augustinus üblich gewesen sei, als eben die, die sie geltend machen. (So Ursin. und Mosan. a. a. O.)

Denn 1. dem Zeugniß des Josephus und Philo, auf das sie sich berufen, stellen wir ein noch älteres entgegen, nämlich das des sehr alten Commentars, der den Titel führt „Das Buch Siphre", sowie auch das des Paraphrasten Jonathan in seinem Targum. Diese machen nämlich aus den Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Aegyptenland geführet hat" u. s. w. das erste Gebot; aus den folgenden aber: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Bildniß u. s. w. machen" das zweite, und hängen so die Worte von den Bildern dem Gebote von den anderen Göttern hinten an und machen aus diesen letzteren Stücken Ein Gebot. Ihnen schließen sich andere Rabbinen an. Dieses genügt uns soweit jenen Gegnern gegenüber. Denn es zeigt augenscheinlich, daß die Eintheilung des Josephus und Philo, von der sie so viel Wesens machen, nicht allen Alten gemeinsam ist.

2. Das Zeugniß des Hieronymus, das sie geltend machen, ist unzuverlässig, da dieser selbst das Gebot von der Sabbathheiligung zum dritten macht (t. 4. de celebrat. pasch. p. 134. D.).

3. Das Zeugniß des Augustin, das sie beibringen, ist untergeschoben, indem die Untersuchungen über das Alte und Neue Test. nicht von Augustin geschrieben, sondern unächt sind. Mögen sie es also unterlassen, Luthern der Abgötterei zu verdächtigen.

IV. Luther habe nichtsdestoweniger eben dadurch den Dekalog verstümmelt und eigenmächtig verkürzt, während man doch nichts zu demselben hinzu noch davon thun solle. (Mosan. p. 254.)

Antwort: Es kann hier von keiner Verstümmelung die Rede sein. Denn er hat den Inhalt ganz und unverletzt beibehalten, nur daß er nach dem Beispiel der Apostel das ausgelassen hat, was nur die Juden anging.

31. Wie kommt es aber, daß Doctor Luther das Gebot von den Bildern ausgestrichen hat?

Er hat es nicht ausgestrichen; sondern weil es ein Theil und eine besondere Erklärung, oder wie Augustinus sagt (l. 2. Q. sup. Exod. tom. 4. col. 148. D.), eine Ausführung des Ersten Gebotes ist, so hat er es nicht noch besonders wiederholen wollen.

Denn wenn die Gattung (Götzendienst) beibehalten wird, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die Art (Götzenbilder) mit eingeschlossen ist. Deßhalb hat Luther selbst (in seiner Schrift gegen Carlstadt und die Himmlischen Propheten Band 3. Deutsch. Werke. Jen. fol. 38. 6) vortrefflich gezeigt, daß die Worte von den Bildern nach dem 1. Gebot zu erklären seien.

32. Durfte Luther dieses thun?

1. Er ist darin dem Apostel Paulus gefolgt, welcher das Vierte Gebot auch nicht wörtlich so wiedergibt, wie es sich bei Mose findet. Eph. 6, 2. 3.

2. Er ist dem Vorgange der heiligen Väter gefolgt, welche die Zehn Gebote in derselben Ordnung aufgezählt haben, wie er. Wenn man nun jenen nicht Verstümmelung der Heil. Schrift zur Last legen darf, so darf man es auch Luthern nicht.

Diese Beweise gründen sich auf analoge Fälle; nämlich 1. auf das Beispiel des Apostels; 2. auf das Beispiel von Vätern der ältesten Kirche. Siehe die Erklärung zu Frage 30. Der Apostel nämlich gibt im 4. Gebot die Worte: „auf daß du lange lebest in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott, gibt" (2 Mos. 20, 12), folgendermaßen wieder: „auf daß dirs wohlgehe und du lange lebest auf Erden", Eph. 6, 3, wobei er die Beziehung auf das Land, „das dir der Herr, dein Gott, gibt", ausläßt; denn diese Worte enthielten die besondere Verheißung des wirklichen Landes Canaan, welche allein die Juden anging, nicht aber die Christen, und deßhalb wurden sie als eine Cärimonialsache vom Apostel den Christen nicht vorgeschrieben.

33. Könnten aber nicht die Gebote mit gutem Gewissen vollständig mit denselben Worten hergesagt werden, wie sie bei Mose sich finden?

Allerdings. Aber im ganzen N. Test. werden sie nirgends so wiederholt, daher wir mit Recht den Aposteln folgen.

34. Was hältst du von den Bildern und dem Schnitzwerk? Können diese Dinge mit gutem Gewissen geduldet werden?

Wenn man sie ausstellt zum Gottesdienst, zur Verehrung und zum Aberglauben, so sind sie abzuschaffen; ist dies aber nicht der Fall und haben sie nichts Schändliches oder Leichtfertiges an sich, so können sie 1. zu heilsamen Erinnerungen, 2. zur Erbauung, 3. daß man die Historien fassen und 4. solche im Gedächtniß behalten möge, und sodann 5. zur Zierde — geduldet werden.

Die Beantwortung der Frage ist bedingt durch die Verschiedenheit des Zwecks. Zum Gottesdienst, zur Verehrung oder zum Aberglauben werden Bildwerke öffentlich aufgestellt, 1. wenn sie andächtig angebetet werden; 2. wenn man ihnen Tempel und Altäre errichtet; 3. wenn man sie mit Gewändern und Edelsteinen schmückt; 4. wenn man sie mit Wachskerzen, Gesängen, Küssen und Opfern ehrt; 5. wenn man ihnen Eide schwört und Gelübde ablegt; 6. wenn man sie in feierlichem Umzug von einem Ort zum andern trägt und andere abergläubische und lächerliche Dinge mit ihnen vornimmt. Jedes einzelne von diesen Stücken ist Abgötterei. Sie sind also laut des Ersten Gebotes, wenn auch nur ein einziges derselben mit im Spiele ist, gänzlich abzuschaffen. Wenn aber keines von diesen Stücken zu befürchten ist, so kann die Anfertigung und Aufstellung von Bildern zu dem Zwecke, daß sie der Ungelehrten Muster und Bücher und Stützen für das Gedächtniß seien, immerhin geduldet werden. Denn „was denen, die lesen können, die Schrift zeigt, das

stellt den Einfältigen das Gemälde vor Augen", sagt Gregorius (epist. 9. l. 9. t. 2. col. 1046. D.). „Der Gemälde bedient man sich in den Kirchen, damit diejenigen, welche die Buchstaben nicht kennen, wenigstens an der Wand sehen und lesen können, was sie in Büchern nicht zu lesen vermögen": Gregorius (epist. 109. ad Seren. episc. l. 7. t. 2. col. 982. D.).

35. Es sind ja aber in diesem Gebot Bildwerke insgesammt verboten?

Mit nichten: denn man muß hier unterscheiden zwischen dem Machen von Bildern und dem Machen von Götzenbildern. Daß man überhaupt Bilder und Schnitzwerke mache, ist nirgends —, daß man aber solche zum Abgöttereitreiben und zur Anrufung mache, ist allenthalben im Alten und im Neuen Test. verboten.

36. Aber es werden hier ausdrücklich zwei verschiedene Dinge verboten, nämlich 1. das Machen — und 2. das Verehren und Anbeten von Bildern: gilt da nicht der Schluß vom Kleineren aufs Größere: du sollst sie nicht machen, also noch viel weniger sie anbeten und verehren —?

Es handelt sich hier nicht um die Handlung oder den Vorgang des Machens, der an sich erlaubt ist, sondern nur um den Zweck des Machens, nämlich daß die Bilder als andere Götter angebetet werden.

Jener Schluß ist also ein Trugschluß, welcher trennt, was zusammengehört, und vergleicht, was unter sich ungleich ist.

37. Womit willst du das beweisen?

Mit der Erklärung des Heil. Geistes selbst, 3 Mos. 26, 1, wo dieses Gebot folgendermaßen wiederholt ist: „Ihr sollt euch keinen Götzen machen noch Bild, und sollt euch keine Säule aufrichten u. s. w., daß ihr davor anbetet; denn ich bin der Herr, euer Gott."

Für diesen Zweck sind also auch die Bilder verboten, 2 Mos. 20, 4. 5. 5 Mos. 5, 8. 9. Denn von Gleichem gilt Gleiches.

38. Demnach glaubst du, man dürfe wohl Bilder machen und dulden, ausgenommen zu dem Zwecke, um sie zu verehren, anzubeten und um Aberglauben damit zu treiben?

Allerdings. Denn 1. wenn der Zweck wegfällt, so fällt auch die Beziehung auf diesen Zweck weg, und mit der Bedingung des Verbots hört auch das Verbot selbst auf.

2. Gott hat selbst auch Bilder gemacht und Anderen befohlen, solche zu machen, und hat dieselben geduldet, wie die Historien und Exempel des A. Test. ausweisen.

3. Weder Christus selbst noch die Apostel haben dieselbigen im N. Test. irgendwo schlechthin verworfen, noch viel weniger abgeschafft.

4. In der ältesten christlichen Kirche hat man Bilder von Christus, Maria, dem Kreuz, den Aposteln, den Märtyrern, den Kirchenlehrern, dem Leiden des Herrn und andere allenthalben gemalt und in den öffentlichen Gotteshäusern gehalten.

Der erste Beweis geht aus vom Zweck. Der Zweck, für welchen plastische Darstellungen und Bilder verboten sind, ist der, daß sie nicht angebetet werden sollen. Wo sie also nicht angebetet werden, da findet auch kein Untersagen oder Verbieten statt, und so sind sie freigestellt. So sind Bildsäulen, Malzeichen, Steine und Altäre in Gottes Gesetz verboten, 3 Mos. 26, 1; wenn aber von Anbetung nicht die Rede war, vormals erlaubt gewesen; siehe 1 Mos. 28, 18. 1 Sam. 7, 12. Warum sollten also nicht auch unsere Bilder verstattet sein, da doch das Verhältniß das gleiche ist?

Der zweite Beweis stützt sich auf das unmittelbare göttliche Beispiel und Zeugniß, das thatsächlich bekräftigt und bestätigt worden ist. Denn Gott hat selbst Bilder gemacht; so z. B. das Bild der Stiftshütte, 2 Mos. 25, 40, und die Gesichte Jes. 6, 1 folg. Hesek. 15, 6. Dan. 8, 3. Er hat auch Anderen befohlen, solche zu machen, und damit sie es könnten, sie mit seinem Geiste erfüllt, 2 Mos. 35, 30; so die Cherubim, 1 Kön. 6, 23; Palmen und Blumenwerk, V. 29; Granatäpfel, 1 Kön. 7, 18; Lilien und Rosen, C. 19, 22; Löwen, V. 29. 36; Rinder, V. 29. 25; allerlei Bilder auf dem Vorhang, 2 Chron. 3, 14 u. a. Dieses Alles hat Gott gutgeheißen damit, daß er den Tempel Salomos mit seiner Herrlichkeit erfüllte, 1 Kön. 8, 10. Man vergleiche ferner die eherne Schlange, 4 Mos. 21, 8 u. a.

Der dritte Beweis stützt sich auf das unmittelbar göttliche Zeugniß Christi und das mittelbar göttliche der Apostel. Denn es hat weder Christus das Bild auf der Zinsmünze, Matth. 22, 20, noch Paulus die Abzeichen des Kastor und Pollux (Apostg. 28, 11) gemißbilligt.

Der vierte Beweis beruht auf dem Beispiel der ältesten christlichen Kirche, wofür sich verschiedene Zeugnisse der Kirchenväter, des Augustinus, Basilius, Chrysostomus, Tertullianus, Gregorius von Nyssa und Anderer beibringen lassen. (Siehe D. Chemnit. loc. comm. præcept. 1. pars 2. p. 42 und Joh. Schröders Apodixis de imaginibus thes. 77 und folg.) Wir halten es also nicht mit Beza, welcher erklärte, daß er das Bild des Gekreuzigten von Herzen verabscheue (Colloq. Mompelg. p. 408); sondern wir pflichten dem Gregorius bei, welcher (l. 9. epist. 9. t. 2. col. 1047. B.) sagt: Will Einer Bilder machen, so verwehre du es ihm nicht; aber sie anzubeten, das vermeide mit allem Fleiß.

39. Glaubst du also, daß Bilder keine Götzen seien, wenn der falsche Wahn der Verehrung wegfällt?

Allerdings glaube ich das; denn „ein Götze ist Nichts in der Welt“, sagt der Apostel 1 Cor. 8, 4; „aber den Reinen (den von Abgötterei und Aberglauben Reinen) ist Alles rein, Tit. 1, 15.

Ein Götze ist „Nichts", nicht was sein Wesen betrifft, denn er besteht aus irgend einem Stoffe, als Gold, Silber, Holz, Stein oder irgend einem anderen; wohl aber, was seine Beschaffenheit, Bedeutung und Nutzen anbelangt; denn in dieser Hinsicht ist er ein rein menschliches Hirngespinnst. Denn kein Ding oder Creatur Gottes ist an und für sich ein Götze, sondern wird erst zu einem solchen gemacht durch den hinzutretenden Wahn abergläubischer Verehrung, der keinen Grund hat in Gottes Wort, 1 Kön. 12, 33. Apostg. 17, 29. Daher gilt und vermag ein Götze auch Nichts, wie Hunnius zu letzterer Stelle schreibt (S. 258): „Außen in der Welt ist kein Götze, sondern nur inwendig im Herzen des Menschen, und alle seine Begründung verdankt er nur dem eiteln Wahn der Menschen. Darum hat er auch nicht die Kraft, heilig zu machen, noch auch das Vermögen zu verunreinigen, es müßte denn dieses letztere ganz zufälligerweise geschehen." So hat auch die Beschneidung jetzt keine Kraft mehr; daher heißt es von ihr: „sie gilt Nichts" Gal. 5, 6 und 6, 15 (Chemnit. Loc. theol. de L. D. p. II. p. 104). Daher haben wir nun nicht Götzen, sondern Bilder. (Siehe Erasmus zu 1 Cor. p. 481. Gerhard. Conf. Cathol. l. 2. art. 10. c. 4. de imag. Sanct. f. 727. Meisner. Philos. sobr. II. sect. 1. c. 2. q. 13. p. 318. Zeaeman. Antikeller. t. 2. f. 694. Vergleiche oben Frage 30 und unten Frage 41.)

40. Wie meinst du aber, solle man sich in diesem Streite verhalten?

1. Ich halte mit Doctor Luther dafür, daß man vor allen Dingen durch Gottes Wort die Abgötterei und den verderblichen Aberglauben aus den Herzen der Menschen ausreißen sollte.

2. Wenn etwa noch Bilder übrig sein sollten, welche Aergerniß geben, so sollten diese von Obrigkeits und Predigtamts wegen mit Zustimmung der ganzen Kirche entfernt werden.

3. Die übrigen dagegen mögen als geschichtliche Erinnerungsstücke wohl beibehalten werden.

Es irren sonach die Carlstadtianer, welche in den Kirchen Bilderstürmerei treiben. Siehe Luthers Erklärung zu Micha c. 1 (Opp. Lat. Jen. t. 4. f. 534. b.), wo er es nicht nur für eine Rohheit, sondern auch für ein Zeichen grober Unwissenheit erklärt, daß man an vielen Orten selbst Bilder von Christus und den Aposteln ohne Unterschied aus den Kirchen hinauswarf. „Denn wer sieht nicht, daß, wie christliche Erzählungen ohne Sünde zum Segen für die Zuhörer vorerzählt werden, ebenso gut solche Erzählungen um der Einfältigen willen auch in Bildern dargestellt und veranschaulicht werden können, und zwar nicht nur in Privathäusern, sondern auch an öffentlichen Orten 2c. —?" Sodann unterscheidet er zwischen lügenhaften und anstößigen Bildern, wie z. B. die von der heil. Barbara, dem heil. Gregorius, Christophorus, Sanct Catharina sind, die, weil sie erlogen sind — denn es hat ja nie solche Heilige gegeben — abgethan werden sollten, da sie doch nur ersonnen sind, um Abgötterei zu treiben. Er fügt den Satz bei: „Alles, was in der Kirche geredet, geschrieben, gesungen, durch die Malerei und Sculptur dargestellt wird, kurz, was man sieht und hört, das soll Alles zur Erbauung dienen." So viel aus Luther. Ueber Carlstadt sehe man die Historia August. Confess. a. 1524. Seite 35. 36.

41. Darf also wohl die Obrigkeit, nachdem die Abgötterei in den Herzen der Menschen durch die Predigt des Wortes abgethan ist, nach Belieben die Bilder ganz und gar entfernen und abschaffen?

Es muß Alles ehrlich und ordentlich dabei zugehen, nämlich: 1. so, daß die Gemeinde damit einverstanden ist; 2. so, daß kein Aergerniß gegeben wird; 3. so, daß kein Tumult dadurch entsteht; 4. so, daß dadurch die reine Lehre nicht geschädigt wird; und endlich 5. so, daß jene Abschaffung als ein freies Mittelding gilt, nicht aber als durchaus nothwendig hingestellt wird.

Weil nämlich der Gebrauch der Bilder freisteht, so steht auch die Abschaffung derselben frei, und insofern kann man mit gutem Gewissen zu derselben Ja sagen. Wenn man sie aber als durchaus nothwendig aufzwingen will, so kann man nicht mit gutem Gewissen und unbeschadet der christlichen Freiheit Ja dazu sagen. Ein Beispiel möge dieses erläutern. Die Beschneidung war zu Anfang des N. Test. freigestellt und ein Mittelding, und insofern gestattete Paulus, daß Timotheus beschnitten wurde, Apostg. 16, 3. Aber als die falschen Apostel dieselbe als zur Seligkeit schlechthin nothwendig aufnöthigen wollten, willigte der Apostel so gar nicht in dieselbe, daß er auch nicht duldete, daß Titus beschnitten würde, Gal. 2, 3; sondern erklärte — und zwar, um die christliche Freiheit zu wahren —, wenn sich Einer beschneiden lasse, so sei ihm Christus kein nütze. Siehe Galat. 5, 1. 2. In diesem Falle also, da die christliche Freiheit in Frage kommt, darf man den Neuerungssüchtigen unsrer Zeit gegenüber keinen Augenblick nachgiebig und unterwürfig sein, auf daß die Wahrheit des Evangeliums bei uns bestehe, Gal. 2, 5. Mit Unrecht bezichtigen deßhalb die Carlstadtianer die Kirchen des reinen Augsburgischen Bekenntnisses, die mit ihren Neuerungen nicht einverstanden sind, der Abgötterei und verdammen sie deßwegen.

Hiegegen beweisen Nichts die von Mosanus (vindic. p. 320 ff.) geltend gemachten Gebote und Beispiele von der Abschaffung der Bilder: 2 Kön. 18, 4 (Hiskia); 2 Kön. 23, 14. 15 (Josia) u. a. Denn alle diese Gebote und Beispiele handeln von Götzenbildern, die zum Zweck der Anbetung öffentlich aufgestellt sind, keines aber von Bildern, mit denen dieser Götzendienst und Mißbrauch nicht getrieben wird. Daß jene ersteren abzuschaffen seien, davon sind auch wir überzeugt; diese letzteren aber behalten wir gemäß unsrer christlichen Freiheit bei. Demnach liegt, wie Luther (a. a. O. in c. 1. Mich. t. 4. lat. fol. 535. a.) sagt, aller Irrthum in der Anrufung und Verehrung, die man nicht dem Holz, nicht dem Stein, nicht dem Gold noch Silber, sondern Gott, unserm Schöpfer, schuldig ist. Wenn darum keine Anbetung stattfindet, so mag man wohl wie von Geschriebenem, so auch von Bildern Gebrauch machen, welche uns an die Dinge erinnern und uns dieselben gleichsam vor Augen stellen.

42. Noch eine Frage: Darf man auch ein Bild von Gott dem Vater, Sohn und Heil. Geist malen?

Gott nach seinem Wesen und seiner Natur, da er ein unsichtbarer und unendlicher Geist ist (Joh. 4, 24. Röm. 1, 20), darf und kann nicht durch Bildhauerei oder Malerei abgebildet werden (5 Mos. 4, 14—17. Jes. 40, 18). Weil aber Gott der Vater

unter dem Bilde des Alten der Tage (Dan. 7, 9), sowie des Herrn, der auf dem Throne sitzt (Jes. 6, 1), sich geoffenbart hat, der Heil. Geist aber in der Gestalt einer Taube erschienen ist (Matth. 3, 16), so kann man, ohne irgendwie der Gottlosigkeit sich schuldig zu machen, dergleichen Erscheinungen in Gemälden darstellen.

43. Was hältst du aber von dem Bilde des gekreuzigten Christus: darf man auch dieses malen?

Warum denn nicht? Christus ist ja wahrer Mensch. Er kann also in seiner angenommenen menschlichen Natur wohl abgebildet werden.

Hiegegen läßt sich nicht einwenden, daß auf diese Weise nicht der ganze Christus als Gottmensch gemalt werde, da seine göttliche Natur, als unsichtbar, nicht gemalt werden könne, und dieses sei dann eine nestorianische Trennung der Naturen. (Antiq. Fid. Cattor. p. 83).

Denn wenn dieses richtig wäre, so dürfte man auch keinen Menschen abmalen, da man an ihm nur den Körper, nicht aber die Seele sehen kann. Dieß aber ist lächerlich, folglich auch jene erste Folgerung.

Das Zweite Gebot.

44. Welches ist das Zweite Gebot?

Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht unnützlich führen.

45. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir bei seinem Namen nicht fluchen, schwören, zaubern, lügen oder trügen, sondern denselben in allen Nöthen anrufen, beten, loben und danken.

Der Endzweck dieses Gebotes ist darauf gerichtet, daß wir Gott den unmittelbaren äußeren Gottesdienst in aufrichtiger Bekennung und Heilighaltung seines Namens privatim und öffentlich leisten sollen.

46. Was bedeutet der Name Gottes?

1. Gott selbst, 2 Mos. 3, 13—15.
2. Gottes Eigenschaften, 2 Mos. 34, 6. 7.
3. Gottes Willen oder Gebot, 5 Mos. 18, 19.
4. Alles das, was in der Schrift von Gott geoffenbaret ist und zu seiner Erkenntniß, Verehrung, Ruhm, Lob und Bekenntniß dient, Mich. 4, 5. Apostg. 21, 13.

47. Wie wird der Name Gottes unnützlich geführt?

Wenn man den Namen Gottes entweder unbedacht, für Nichts und wieder Nichts und leichtfertig, oder fälschlich und lästerlich gebraucht, wie zum Beispiel, wenn man bei seinem Namen flucht, lästert, schmäht, falsch schwört, zaubert, lügt oder trügt.

Es heißt „unbedacht und für Nichts und wieder Nichts", wie zum Beispiel, wenn es sich um eine geringfügige, unbedeutende Sache handelt, welche nicht hoch angeschlagen, sondern gering geschätzt wird, und man nun dabei zum Scherz oder um die Geringschätzung auszudrücken, und ohne Bedacht den Namen Gottes gebraucht. Es ist aber hier das Kleinere verboten, damit man bedenke, daß das Größere noch weit strenger verboten ist. Denn wenn Gottes Name nicht einmal unnützlich geführt werden soll, so darf man ihn noch viel weniger entheiligen, lästern u. dgl. Gerade wie es auch Matth. 12, 36 heißt: „Die Menschen müssen Rechenschaft geben von einem jeglichen unnützen Wort, das sie geredet haben": also noch viel mehr von Schmähreden und Lästerworten.

48. Wie gebrauchen wir aber den Namen Gottes richtig?

Wenn wir den Namen Gottes in allen unsern Reden mit Andacht, kindlicher Liebe und Ehrerbietung gebrauchen, ihn in allen Nöthen anrufen, beten, loben und danken.

In diesem Gebote sind demnach folgende Tugenden und Werke geboten: 1. Ehrfurcht vor dem göttlichen Namen. — 2. Anrufung und Anbetung, Psalm 50, 15. Joel 2, 32. Joh. 16, 23. 24. Hebr. 1, 6. — 3. Danksagung, 5 Mos. 32, 3. Psalm 147, 7. — 4. Bekenntniß und Verkündigung, Matth. 10, 32. 1 Petr. 3, 15. 16. — 5. Lobpreisung, Psalm 34, 4. 66, 2. 69, 35. — 6. Rechtmäßige Zeugenanrufung des göttlichen Namens bei der Eidesleistung und treues Halten des Eids.

Im Gegensatze hiezu aber sind folgende Laster und Sünden in diesem Gebote verboten: 1. Unehrerbietigkeit gegen den göttlichen Namen; Unterlassung des Gebrauchs des Namens Gottes; Unterlassung der Anrufung, Anbetung, Danksagung, Bekennung und Lobpreisung des göttlichen Namens. Dahin gehören also alle epicuräischen Ausdrücke von Gott, scherzweiser und spaßhafter Gebrauch der Worte der Heiligen Schrift, wodurch Gottes Ehre geschändet wird. — 2. Scheltworte, Schmähreden, Gotteslästerung, Verwünschungen, Fluchworte jeglicher Art, wodurch Gottes Name irgendwie entheiligt wird, 3 Mos. 5, 1. 24, 10. 11. Sirach 23, 15 u. a. Gotteslästerungen sind Schmähungen und gottlose Reden gegen Gott und sein Wort; jedoch nicht diese allein, sondern auch anstößiger Lebenswandel, wodurch Gottes Name gelästert wird, 1 Tim. 6, 1, ist hier verboten. „Verwünschen" bedeutet: Einem von Gott Uebel anwünschen. Auf welche Weise immer dieses demnach unbedachtsam geschehen mag, so verstößt es gegen dieses Gebot.

Hiegegen läßt sich nicht einwenden: daß man mitunter in der Heiligen Schrift lese, daß die Heiligen oftmals ihren Feinden alles Böse gewünscht haben. — Denn dieses waren nicht einfache Verwünschungen, sondern großentheils prophetische Strafandrohungen gegen unbußfertige Feinde. Und in diesem Falle sind Verwünschungen zuweilen erlaubt, aber nur unter folgenden Bedingungen: a. wenn wir geschwornen Feinden Gottes Böses wünschen,

und zwar b. solchen, die unverbesserlich sind, und c. in Sachen Gottes, ferner d. ohne persönlichen Haß und Rachsucht, und e. zur Vertheidigung der angegriffenen Ehre Gottes und zur Rettung der Kirche. — 3. Falsch Schwören, leichtsinniges sich Verschwören, unnütze Anrufung Gottes zum Zeugen, leichtsinniges sich Verwünschen, und überhaupt jegliche Leichtfertigkeit in Eidschwüren und Gelübden, 3 Mos. 19, 14. Matth. 5, 34. Psalm 15, 3. Jac. 5, 12. Falsch schwören heißt entweder: das Unwahre als wahr beschwören, wie zum Beispiel, wenn Jemand schwört, daß er des Ehebruchs nicht schuldig sei, während er doch Ehebruch begangen hat; oder auch: das nicht halten, was man zu thun geschworen hat. Hieher gehören alle Arten von Meineid. — Sich verschwören heißt: in den Tag hinein oder über die Maßen schwören. Leichtfertiges sich Verschwören ist also ein solches, welches bei jedem dritten Wort stattfindet, wo es nicht nöthig ist, wo sich die Sache durch ein einfaches Ja oder Nein abmachen ließe. Dahin gehörige Ausdrücke sind: Meiner Seel'! Bei meiner Seelen Seligkeit! Unnützes Anrufen Gottes zum Zeugen bedeutet: sich unbedacht auf das Zeugniß Gottes berufen, wie, wenn man sagt: Gott weiß es! Das weiß Gott! — Leichtsinniges sich Verwünschen besteht darin, daß man entweder Gott oder den Teufel als Rächer und Strafer anruft, wie, wenn man sagt: Straf' mich Gott! Hol' mich der Teufel! u. dgl. Alles dieses und anderes Aehnliches ist in diesem Gebot als eine sehr schwere Sünde verboten. — 4. Zauberei, Hexerei, Wahrsagerei, Segensprechen, Weihung, Teufelsbeschwörungen und andre magische und abergläubische Handlungen, welche Hexen und Zauberer meist entweder mit Worten oder mit geheimnißvollen Zeichen, die der Heiligen Schrift entnommen sind, vornehmen, 3 Mos. 20, 6. 5 Mos. 18, 10. „Segen" sind gewisse Formeln von Worten, welche zuweilen der Heiligen Schrift entnommen sind und von alten Weibern gebraucht werden, um verschiedene Krankheiten zu vertreiben und böse Geister zu bannen. „Weihungen" werden vorgenommen mittelst Formeln, durch welche, wie die Papisten vorgeben, dem Wasser, Salz, Oel, Wachs, Kerzen, Asche, Zweigen u. s. w. die übernatürliche Kraft verliehen wird, die erläßlichen Sünden zu tilgen, den Teufel zu bannen und Krankheiten zu heilen. Teufelsbeschwörungen geschehen mittelst Formeln, durch welche, wie man wähnt, der Teufel und die unsaubern Geister ausgetrieben werden. So wird auch noch zu anderem Blendwerk bald der Name Gottes mit abergläubischen Wörtern, Zeichen und Schriftzügen in Verbindung gebracht; bald werden auch Worte der Heiligen Schrift gebraucht, welche auf diese oder jene Weise oder so und so oft gesprochen eine gewisse Wirkung haben sollen; bald wird das Apostolische Glaubensbekenntniß, das Vaterunser oder es werden Worte aus dem Evangelium geschrieben und einem Thiere oder Menschen entweder aufgelegt oder an den Hals gehängt, um das Leiden, mit dem das Betreffende behaftet ist, zu vertreiben. Es ist dieses aber ein abergläubischer und abgöttischer Mißbrauch des Namens Gottes. Denn nirgends zeigt die Schrift, daß Gottes allerheiligster Name und Wort zu Altweibersegen gebraucht worden sei, sondern sie verdammt vielmehr nicht nur die, die solches üben, sondern auch diejenigen, welche sich des Raths und der Hilfe derer bedienen, die es thun, 5 Mos. 18, 12. 3 Mos. 19, 31. 1 Sam. 28, 7. Für die Weihungen aber haben wir kein Gebot, keine Verheißungen und kein Beispiel. — 5. Lügen, Betrug und Hintergehung jeglicher Art, welche unter dem Deckmantel des Namens und Wortes Gottes geübt zu werden pflegen, um Andre zu täuschen und zu betrügen, Jer. 14, 14. 15. Eph. 5, 4. 6.

Vom Eid.

49. Da also das falsche Schwören in diesem Gebote verboten ist, so frage ich: Ist es etwa gar nicht erlaubt, zu schwören?

Wofern

1. die Ehre Gottes es erfordert;
2. das Heil des Nächsten es nöthig macht;
3. die Obrigkeit es gebietet;
4. die Nothdurft des Amtes und Berufs es erheischt:

so kann und soll jeder Christ mit gutem Gewissen zur eigenen Beglaubigung und zur Bezeugung der Wahrheit schwören.

50. Wie beweisest du das?

Ich beweise es damit, daß 1. das rechtmäßige Schwören durch Gottes Wort bestätigt ist, Jer. 4, 2. 5 Mos. 6, 13;

daß 2. die Heiligen im A. Test., Abraham, Moses, David rc. sich des Schwures bedient haben;

daß 3. Christus und die Apostel im N. Test. es auch gethan haben;

daß endlich 4. das Schwören, damit allem Hader ein Ende gemacht werde, zur Bestätigung der Glaubwürdigkeit und Wahrheit, der Kirche und dem bürgerlichen Wesen zum Nutzen eingeführt ist, Hebr. 6, 16.

Der 1. Beweisgrund ist hergenommen von Gottes unmittelbarem Zeugniß, der 2. von dem Beispiel der Heiligen im A. Test., von denen der Deutlichkeit halber mehrere namhaft gemacht sind. Abraham schwur dem König von Sodom, 1 Mos. 14, 22; er ließ seinen Hausvogt schwören, 1 Mos. 24, 3. Mose, heißt es, schwur desselbigen Tages und sprach rc., Jos. 14, 9. David hat geschworen und seine Männer, 2 Sam. 21, 7. 17 u. a. Ja, Gott selbst hat bei sich geschworen, Psalm 110, 4. Jerem. 44, 26. Amos 4, 2. 3.

Der 3. Beweisgrund ist hergenommen vom Beispiele Christi und der Apostel. Christi gewöhnliche Schwurform war: „Wahrlich, wahrlich", Joh. 16, 20. Paulus ruft Gott zum Zeugen an auf seine Seele, 2 Cor. 1, 23. Vergl. 2 Cor. 11, 31. Röm. 9, 1.

Der 4. Grund bezieht sich auf den durch Gottes ausdrückliches Zeugniß gutgeheißenen Zweck des Schwörens. Denn ein Ding, dessen Zweck an sich gut und nothwendig ist, ist selbst auch gut und nothwendig. Denn jede Handlung beurtheilt sich nach ihrem Zweck.

Dem widerspricht nicht, daß Christus ausdrücklich geboten hat (Matth. 5, 34): „Ihr sollt allerdings nicht schwören." (Colloq. Franckenthal. art. 5. act. 21. p. 373 seq.).

Denn Christus verbietet hier nicht alles und jegliches Schwören, sondern nur das unnütze und leichtfertige Schwören und verdammt die Gewohnheit der Pharisäer, gern, rasch, leichtsinnig und unbedachtsam zu schwören in solchen Angelegenheiten, welche durch Ja und Nein erledigt werden können.

Es ist also ein Trugschluß, wenn man Christi Worte, die nur von einer gewissen Weise zu schwören handeln, auf das Schwören schlechthin beziehen will. Denn die Pharisäer behaupteten fälschlich, daß nur der Meineid im Zweiten Gebote verboten sei, nicht aber auch anderes unnöthige und leichtsinnige Schwören; dagegen sei es im vertraulichen Gespräch und öffentlichen Verkehr, wenn es sich um nichtige, gleichgiltige Dinge handle, erlaubt, zu schwören, wofern nur der Name Gottes dabei nicht genannt werde. Deßhalb bedienten sie sich verschiedener Schwurformeln, als zum Beispiel: beim Himmel! bei der Erde! bei Jerusalem! bei meinem Haupte! u. s. w., indem sie meinten, daß dadurch Gottes Name nicht entheiligt werde. Christus aber lehrt im Gegentheil, daß dieses Schwören bei Sachen, die sich mit Ja und Nein abmachen lassen, unnöthig, leichtfertig und deßhalb unerlaubt und in diesem Zweiten Gebote verdammt sei. Demnach bezieht sich der Ausdruck „allerdings" nicht auf das Wort „schwören", sondern auf die bei den Juden gebräuchliche leichtfertige Art zu schwören, von der hier die Rede ist. So ist auch die Stelle Jac. 5, 12 zu erklären.

Es irren sonach die Wiedertäufer, welche behaupten, es sei alles und jegliches Schwören den Christen rein und schlechtweg verboten. Siehe Chemnit. Loc. comm. II. explic. præcept. 2. p. 51 seq.

51. Was ist denn aber ein Eidschwur?

Ein Eidschwur ist eine Betheuerung bei dem Namen Gottes, mit welcher wir Gott als einen Zeugen unsrer Worte anrufen, daß wir nämlich das, was wir wissen und glauben, ohne jegliche Vorenthaltung ausgesagt haben, und ihn, wenn wir wissentlich die Unwahrheit gesagt haben, zur Bestrafung unsers Betruges auffordern.

52. Wie vielerlei ist der Eidschwur?

Zweierlei: der erlaubte und der unerlaubte Eidschwur.

Den Eintheilungsgrund bildet der Gegenstand des Schwörens oder die Dinge, in Bezug auf welche das Schwören erlaubt ist oder nicht. Andere Arten der Eintheilung siehe bei Chemnitz in der zuletzt angeführten Stelle in Fr. 50.

53. Welches Schwören ist erlaubt?

Dasjenige, welches mit Gottes Wort nicht streitet und da man in wahren, sicher erkannten, erlaubten, möglichen und wichtigen, guten und gerechten Dingen schwört.

54. Welches Schwören ist unerlaubt und verboten?

Dasjenige, welches mit dem Worte Gottes streitet, und da man in falschen, oder ungewissen, oder unerlaubten, oder unmöglichen, oder geringfügigen, oder nichtswürdigen Dingen schwört.

In solchen Dingen also darf man nicht schwören. Denn wer in falschen, ungewissen und unerlaubten Dingen schwört, der macht Gott zum Zeugen der Lüge, der verbotene Dinge gutheiße. Wer in unmöglichen Dingen

schwört, der treibt mit Gott und Menschen Spott. Wer leichtsinnig und unnütz schwört, der erweist Gott die schuldige Ehrfurcht nicht. Ja, wer leichtlich schwört, der schwört leicht falsch. Denn es ist offenbar, daß der, der viel schwört, nothwendigerweise auch falsch schwört, sagt Chrysostomus (hom. 14. ad popul. Antioch. t. 5 col. 128. C.).

55. Soll man denn jeden Eidschwur halten?

Den erlaubten Eid, welcher gegen die Liebe Gottes und des Nächsten nicht verstößt, soll man allerdings halten; den unerlaubten aber, sei es, daß er aus Irrthum, sei es, daß er aus Schwachheit wider das Gewissen abgelegt worden ist, soll man nicht halten, sondern vielmehr widerrufen.

Denn wer einen unerlaubten Eid hält, der sündigt zweifach: 1. indem er sündhaft schwört; 2. indem er das sündhaft Geschworene hält. So häuft er Sünde auf Sünde, wie Herodes, der unter dem Vorwande eines Eidschwurs den Täufer tödten ließ, Matth. 14, 9. Daher die Regel: Ein sündhafter Eid wird noch größere Sünde, wenn man ihn hält. Denn ein Versprechen, das nur auf sündhaftem Wege erfüllt werden kann, ist Sünde. Isidorus, soliloq. II. c. 10. p. 224. E.

56. Was ist der Unterschied zwischen einem Eid und einem Gelübde?

Einen Eid leistet man vor Menschen, um die Wahrheit zu bekräftigen; ein Gelübde aber thut man allein Gott, um ihm Dank und Ehre zu erweisen.

Der Unterscheidungsgrund ist 1. das persönliche Object; 2. der Zweck.

Von den Gelübden.

57. Sind denn auch die Christen zu dergleichen Gelübden verpflichtet?

Zu den allgemeinen Gelübden, nämlich Gott Dank, Lob und Ehre zu erweisen, sind Alle verpflichtet, Psalm 50, 14; zu besonderen Gelübden aber in Sachen, die im N. Test. unserm Gutdünken anheimgestellt sind, sind sie nicht verbunden. Denn diese ermangeln 1. des göttlichen Befehls; 2. der Verheißung; 3. ausdrücklicher Bestätigung durch das Beispiel der Heiligen im N. Test.

Andre unterscheiden so: Gelübde oder heilige Gelöbnisse sind theils I. von Gott geboten, und diese müssen gehalten werden, wie zum Beispiel die gottesdienstlichen Uebungen; Gelübde, Gott zu danken, ihn zu loben und zu preisen; theils II. von Gott verboten, wie: wenn man Etwas gelobt, was man ohne Sünde nicht halten kann; und solche sollen weder gethan noch gehalten werden; theils III. Mitteldinge, welche weder geboten noch verboten und deßhalb freigestellt sind; weßhalb wir auch nicht zu denselben verpflichtet sind. Indessen sind sie erlaubt I. in Hinsicht auf den, der sie ablegt, wenn sie gethan werden 1. von solchen, die ein Gelübde thun können; 2. aus

eigenem Antrieb und mit Ueberlegung; 3. von solchen, die nicht irrthümlicherweise handeln; 4. ohne Zwang; — II. hinsichtlich des Gegenstands: wenn sie gethan werden 1. in einer ehrenhaften; 2. in einer erlaubten; 3. in einer Gott wohlgefälligen Sache; 4. so daß sie im Bereiche unsers Vermögens liegen; 5. wenn sie nicht unmöglich zu halten, nicht gottlos, gemein, lächerlich, abergläubisch, der christlichen Freiheit zuwider sind; — III. hinsichtlich des Zweckes: wenn sie abgelegt werden, 1. um jegliche Gelegenheit zu dieser oder jener Sünde abzuschneiden; oder 2. um Gott für besondere Wohlthaten besondere Dankbarkeit zu beweisen; oder 3. um die Andacht, wenn sie erkalten will, desto nachdrücklicher in uns zu erwecken; oder 4. um der Trübsal, die wir uns durch unsre Sünden zugezogen haben, in Kasteiung und Gebet, so Gott will, los zu werden.

Es irren demnach die Papisten, indem sie die Gelübde für einen Gottesdienst ausgeben, der zu allen Zeiten verdienstlich und vom Sittengesetz geboten gewesen sei, und dieselben den Heiligen ablegen, und vorgeben, daß man durch dieselben in den Stand der Vollkommenheit gelange. (Bellarmin. l. 2. de monach. c. 16. seq. t. 2. — Petrus a Soto assert. cath. de votis monast. Wuerttemberg. in confess. p. 144.). Die Scheingründe, die sie hiefür vorbringen, lösen sich, sobald man I. den Doppelsinn des Wortes „Gelübde" in Betracht zieht. Denn dieses steht manchmal in verallgemeinerndem Sinne zur Bezeichnung des ganzen Gottesdienstes; zuweilen bezeichnet es im Besonderen die rücksichtlich des Gelobenden sowohl als des Personalobjects und Zweckes (wie oben gezeigt) erlaubten Gelübde, wie Psalm 76, 12: „Gelobet und haltet dem Herrn, eurem Gott." Beispiele sind Jakobs (1 Mos. 28, 20) und Davids Gelübde (2 Sam. 7, 2). Was haben aber diese mit den papistischen Gelübden zu schaffen? — II. Sobald man den Unterschied der alttestamentlichen und der mönchischen Gelübde bedenkt. Denn die ersteren waren 1. von Gott gutgeheißen, die letzteren nicht. 2. Die ersteren wurden ohne Aberglauben und Abgötterei vollzogen, die letzteren nicht. 3. Jene waren zum Theil Typen, zum Theil Schatten und haben deßhalb in Christo ihr Ende erreicht, Col. 2, 17. Wie sollten sie also für die Mönchsgelübde beweisend sein? Siehe 3 Mos. 27, 2. 4 Mos. 6, 2 und 30, 4. Vom levitischen Cärimonialdienst läßt sich nicht auf den Moralgottesdienst schließen.

58. Was hältst du aber von den Mönchsgelübden?

Ich halte sie für einen selbsterwählten Gottesdienst, mit welchem Gott vergeblich gedient wird, Matth. 15, 9; weil sie

1. keinen Grund in der Heil. Schrift haben;
2. in unerlaubten und zweifelhaften Sachen abgelegt werden;
3. in der falschen Meinung gethan werden, als könne man damit den Himmel verdienen und mehr thun, als man schuldig ist.

Der 1. Beweisgrund nimmt Bezug auf die Ermanglung göttlicher Bestätigung; der 2. auf den sachlichen Gegenstand; der 3. auf den Zweck.

Die Papisten haben drei Mönchsgelübde: I. Das Gelübde lebenslänglicher Keuschheit, durch welches sie versprechen, in immerwährender Keuschheit leben zu wollen. (Bellarmin. de monach. l. 2. c. 22. t. 2. col. 415. D.). Aber wie wissen sie, daß sie das halten können? da die Keuschheit doch 1. eine besondere Gabe ist, 1 Cor. 7, 7 seq., welches Wort nicht

Jedermann fasset, sondern nur die, denen es gegeben ist, Matth. 19, 11; da 2. es besser ist, freien, denn Brunst leiden, 1 Cor. 7, 9; und man 3. in diesem Falle Niemand einen Strick an den Hals werfen soll, ebendas. V. 35; da es 4. nicht ein Gebot des Herrn ist, sondern nur ein Rath, V. 25; vielmehr 5. den Jungen geboten wird, zu freien, 1 Tim. 5, 14; auch 6. sehr viele von den Erzvätern, Propheten, Aposteln und vornehmsten Kirchenvätern das Gelübde papistischer Enthaltung verachtet und im Ehestand gottselig gelebt haben. Hiegegen beweisen die Gegengründe Nichts, die Bellarmin aus 1 Cor. 7, 7 und V. 44 geltend macht (de monach. l. 2. c. 31. t. 2. col. 445. seq. D.). Denn 1. daraus, daß man etwas will, folgt nicht, daß es auch vorhanden sei; vom Rath kann man nicht aufs Gebot, von dem der Freiheit Anheimgegebenen nicht auf das Nothwendige schließen. 2. Bellarmins Gründe sind Trugschlüsse, die aus dem, was nur in gewisser Hinsicht gilt, Sätze von allgemeiner Geltung folgern. Nur deßwegen, weil sie frei sind von mannigfachen Sorgen, Nöthen und Drangsal, zur Zeit der Verfolgung sowohl als der ehelichen Beiwohnung, sind die Ehelosen seliger, als die Verehelichten, sofern sie äußerlich glücklicher und ungestörter sind. 3. Bellarmin geht von unerwiesenen Voraussetzungen aus, indem er sich auf das Beispiel der Maria beruft, Luc. 1, 34. Was ist das für eine Verdrehung, daraus das Gelübde ewiger Jungfrauschaft abzuleiten! — 4. Im Beispiele des Verschnittenen, Matth. 19, 12, ist der Ausdruck falsch aufgefaßt; denn „sich verschneiden" bedeutet so viel als: aus freiem Willen des Ehestands sich enthalten, um an der Ausbreitung des Evangeliums weniger gehindert zu sein. Was hat dies mit dem mönchischen Keuschheitsgelübde zu thun? Was mit seiner Verdienstlichkeit? Was mit dem Stande der Vollkommenheit, da doch hier von einem Gelübde auch mit keiner Silbe geredet wird?

II. Das Gelübde der freiwilligen Armuth, durch welches sie sich verpflichten, kein persönliches Eigenthum besitzen zu wollen, und deßhalb alle ihre Habe entweder zum Gemeingut machen oder den Armen geben. (Bellarm. de monach. l. 2. c. 20. t. 2. col. 406 seq. D.).

Aber 1. wo ist dieses geboten? 2. Woher weiß man, daß solches Gott wohlgefällig sei? 3. Womit läßt sich ein besonderer göttlicher Beruf zu solchem Aufgeben des Eigenthums beweisen? 4. Ist denn nicht ein solches Gelübde Heuchelei, wenn doch der, der es ablegt, viel mehr dadurch gewinnt, als er verliert? 5. Ist es nicht unrecht, da sehr Viele in Müßiggang, Ueppigkeit und Wollust leben und die Almosen, welche für die Armen bestimmt sind, vergeuden, indem sie, wie Bernhardus sagt, arm sein wollen ohne Mangel, und reich ohne Verachtung —? (Bernh. serm. 2. de adv. dom. col. 11 H.). Nichts beweisen hiegegen folgende Einwürfe:

A. Der Spruch Matth. 5, 3. (Bellarm. a. a. O. c. 20. t. 2. col. 406 seq. D.). — Denn von den geistlich Armen auf die leiblich Armen, und zwar auf solche, die sich mit mönchischer Armuth den Himmel verdienen wollen, schließen, heißt mit einem zerfetzten Besen kehren.

B. Das Gebot, das Matth. 19, 21 dem Jüngling gegeben wird. (Ebendas. col. 408. A.). — Denn hier handelt es sich um ein besonderes, nur diesem Jüngling gegebenes Gebot; gegeben, nicht sowohl, um seinen Gehorsam zu erforschen, als vielmehr, um seine Heuchelei Jedermann offenbar zu machen. Aus einem besonderen Gebot aber kann man keine allgemeine Regel machen. Aber der Herr heißt ihn ja Alles verkaufen —? Er heißt es ihn: aber wo legt er ihm die Bedingung auf, das Gelübde der Mönchsarmuth abzulegen? Davon schweigt der Text.

C. Die Stelle Matth. 19, 29. (Bellarm. ebendas.). Dort lobt es der

Herr, wenn man Häuser und Aecker verlasse: um seines Namens willen; nicht aber um des Mönchsgelübdes der Armuth willen; sondern vielmehr, wenn man es thue aus eigenem Antrieb und freien Stücken, der Verfolgung oder sonst eines Nothfalles wegen.

D. Das Beispiel der ersten christlichen Kirche, Apostelg. 4, 34. 5, 2. (Derselbe col. 408. B. seq.) Dieser Grund ruht auf unerwiesenen Voraussetzungen. Zu allererst wäre zu erweisen, daß es auf Grund eines Gelübdes, und zwar des Gelübdes der Mönchsarmuth geschehen sei. Dieser Beweis wird aber auf den Sanct Nimmerstag verschoben werden müssen.

III. Das Gelübde des mönchischen Gehorsams, durch welches man sich verpflichtet, den Ordensregeln und Befehlen der Oberen willig sich fügen zu wollen. (Bellarm. a. a. O. l. 2. c. 21. t. 2. col. 412. A.). Aber wo ist solches geboten? Diese Beobachtung der Mönchsregeln ist 1. abergläubisch; 2. der christlichen Freiheit zuwiderlaufend; 3. dem wahren Glauben widersprechend, indem diese Regeln nichts Anderes enthalten, als abergläubische Vorschriften über die besondere Form, Länge und Weite, Farbe &c. der Mönchstracht; über besondere Kost der Mönche; wie es mit dem Reden, Schweigen, Wachen, Schlafen und dergleichen zu halten sei; wie sie sich im Aeußeren, im Stehen, Gehen, in Geberden verhalten sollen, und andre solche abgeschmackte Dinge mehr. Alles dieses ist eitle, „selbsterwählte Geistlichkeit", Matth. 15, 9. Gal. 5, 1. Col. 2, 16 ff., die schon längst das Verdammungsurtheil empfangen hat.

Mit Unrecht wird hiegegen geltend gemacht:

A. Das Beispiel der Rechabiten, Jerem. 35, 6. (Bellarm. a. a. O. c. 28. t. 2. col. 411. D.). Denn dieses ist nicht ein ähnliches, sondern ein unähnliches Beispiel. Denn Jonadab, der Vater der Rechabiten, hat seinen Kindern das Gebot gegeben, nicht um einen neuen Gottesdienst einzuführen, sondern nur der häuslichen Zucht wegen in seiner Familie; und die Kinder haben ihm Gehorsam geleistet, nicht um eines gethanen Gelübdes, geschweige denn des Mönchsgelübdes willen, noch viel weniger um sich das ewige Leben damit zu verdienen und dadurch in den Stand der Vollkommenheit zu gelangen, sondern lediglich deßwegen, weil ihr Vater es geboten hatte, was ja so oft wiederholt wird, V. 8. 10. 14. 16. 18. Wie soll also dieses Beispiel etwas für die Mönchsgelübde beweisen?

B. Die Stellen Matth. 16, 24 und Hebr. 13, 17. (Derselbe col. 412. B. seq.). — Denn von der Selbstverläugnung, welche darin besteht, daß man allem eigenen Willen und allen fleischlichen Gelüsten absagt, und von dem Gehorsam gegen Vorgesetzte und Prediger, welcher christlichen Zuhörern geboten ist, — auf den mönchischen Gehorsam schließen, ist ein Fehlschluß.

Da somit diese Mönchsgelübde nicht in der Schrift begründet sind, so soll man sie entweder nicht ablegen, oder, nachdem man sie abgelegt hat, sie zurücknehmen und widerrufen. „Ein sündhaftes Versprechen nimm zurück; gegenüber einem gottlosen Gelübde ändere deinen Entschluß; hast du unbedachtsam etwas gelobt, so halte es nicht", sagt Isidorus (Soliloq. l. 2. c. 10. p. 224. E. caus. 22. q. 4. c. 5.)

59. Was hältst du von den Gelübden, welche bei den Heiligenbildern gethan werden?

Ich halte dafür, daß sie durchaus unerlaubt sind: weil sie

1. dem Worte Gottes schnurstracks zuwiderlaufen. Denn dieses lehrt ausdrücklich, daß man Gott dem Herrn allein Gelübde thun

soll, 4 Mos. 30, 3 seq. 5 Mos. 23, 21. Psalm 50, 14. 65, 1. 66, 13;

2. weil die Heiligen jeder Zeit dieselben einzig und allein dem Herrn gethan haben.

Dies erhellt aus dem Beispiele Jakobs, 1 Mos. 28, 20; Jephthas, Richt. 11, 30; der Hanna, 1 Sam. 1, 11.

3. Weil diejenigen, welche zu irgend etwas Anderem, außer zu Gott, Gelübde gethan haben, in der Schrift gestraft werden, Jerem. 44, 25;

4. weil Gelübde dieser Art vergeblich sind, denn Heiligenbilder können Niemand aus der Noth erretten, Psalm 115, 5;

5. weil sie etwas Heidnisches an sich haben und sich für Christen ganz und gar nicht ziemen, Eph. 4, 17.

Siehe Polydor. Virgil. de inv. rer. l. 5. c. 1. p. 284. seq.

60. Urtheilst du so auch von den Wallfahrten, die man an heilige Orte zu machen gelobt?

Ganz ebenso! denn —

I. wir haben für sie weder 1. einen göttlichen Befehl; noch 2. eine göttliche Verheißung; noch 3. ein Beispiel in der Heil. Schrift, und darum sind sie ganz und gar selbsterwählte Dinge, mit welchen Gott vergeblich geehrt wird, Jes. 29, 13. Matth. 15, 9;

II. sie sind hin und wieder in der Heil. Schrift verboten: Jerem. 2, 20. 24. Hos. 4, 15. Matth. 24, 23. 26;

III. sie sind nicht nothwendig, sondern überflüssig, da die wahren Anbeter nicht an diesem oder jenem Orte, sondern an allem und jeglichem Orte anbeten können und sollen, Joh. 4, 20. 1 Tim. 2, 8;

IV. in der ältesten christlichen Kirche zur Zeit der Apostel hat man ganz und gar Nichts von ihnen gewußt;

V. sie sind von den Heiden, bei denen sie gebräuchlich waren, entlehnt. 5 Mos. 12, 2. 3. 1 Cor. 12, 2.

Es irren demnach die Papisten mit ihrer Behauptung, daß man nicht nur den verstorbenen Heiligen, als Seligen und zur Herrlichkeit Erhöhten, sowie als unsern Mittlern und Fürsprechern bei Gott, ja als einer Art von göttlichen Wesen ꝛc. Gelübde thun, sondern auch Wallfahrten an die ihnen geheiligten Orte (Concil. Trid. sess. 25.) unternehmen dürfe. (Bellarm. de cultu sanctor. l. 3. c. 8. 9. t. 2. col. 888. seq.). — Mit Unrecht machen die Papisten für sich geltend

I. Das Beispiel der Israeliten, welche nach Gottes Anordnung des Jahres dreimal nach Jerusalem zum Tempel gewallfahrtet sind: 5 Mos. 16, 16. Luc. 2, 41. Joh. 2, 13. 5, 1. Apostg. 2, 8. 20, 2 folg. (Bellarm.

de cult. sanct. l. 3. c. 8. t. 2. col. 889. C.). — Denn hier handelt es sich um etwas ganz Anderes. Denn 1. die Wallfahrten der Israeliten waren von Gott geboten, die der Papisten sind es nicht. 2. Jene wurden nicht auf Grund eines Gelübdes unternommen, wohl aber werden es diese. 3. Jene wurden nicht zu verstorbenen Heiligen, als unsern Schutzpatronen, Mittlern und, so zu sagen, Göttern, sondern zum Heiligthum des lebendigen Gottes gemacht; das trifft bei diesen wiederum nicht zu. Daraus folgt, daß der Jesuitenpater Bellarmin sich hätte schämen sollen, einen so lächerlichen und kindischen Schluß von jenen auf diese zu ziehen.

II. Das Beispiel von Vätern der christlichen Kirche, die auch Gelübde gethan und Wallfahrten gemacht haben. (Ders. a. a. O. col. 889. D.). — Man darf aber 1. nicht darauf sehen, was die Väter gethan, sondern ob sie es mit Recht gethan haben. 2. Die Handlungsweise jener Väter kann, weder der Wahrheit der Sachen (selbst) noch der Sache des Glaubens Eintrag thun. 3. Den betreffenden Vätern stellen wir andre entgegen, nämlich Hieronymus (epist. ad. Paulin. tom. 1. p. 102. C.); Gregorius von Nyssa mit seiner Rede gegen die Wallfahrten; die Synode von Cabillonum (Châlons sur Saône im J. 813. Siehe Exempl. an. 813. c. 45. vol. 3. conc. p. 691. Papat. Acathol. art. 13. c. 241. Magdeb. Cent. 4. c. 10. p. 936 seq.).

61. Was ist die besondere Drohung und Strafe für die Uebertreter dieses Gebotes?

„Der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht.“ 2 Mos. 20, 7. 5 Mos. 5, 11.

Obgleich dem Ersten Gebot eine allgemeine Drohung angehängt ist, die sich auf jedes einzelne der Zehn Gebote bezieht, nämlich diese: „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein starker, eifriger Gott &c.“, so ist doch dem Zweiten Gebot noch eine besondere Drohung beigegeben, womit der Herr zeigen will: 1. daß jedes einzelne Gebot seine besondere Drohung und Strafe hat, welche aus der Schrift zu erforschen sind; 2. daß es ein eitler Wahn der Menschen ist, wenn sie sich insgemein einbilden, daß diejenigen ungestraft bleiben, welche Gottes Namen nicht anrufen noch ehren; 3. daß, wenn Gott auch die zeitlichen und leiblichen Strafen der Uebertreter eine Zeit lang hinausschiebe, doch Niemand sich Straflosigkeit versprechen dürfe. Strafexempel sind Bileam, 4 Mos. 22, 31; Sanherib, 2 Kön. 19, 35; Herodes, Apostelg. 12, 23. Ueber Beispiele von Belohnung siehe Sirach 46. 47. 48. 49.

62. Noch eine Frage: Wie kommt es, daß Luther die Erklärung jedes Gebotes mit den Worten beginnt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben —?“

Er will uns damit die Quelle zeigen, aus welcher alle guten Werke, die in den Zehn Geboten uns vorgeschrieben sind, fließen müssen, welches ist die Furcht und die Liebe Gottes. Denn wenn sie nicht aus kindlicher Furcht vor Gott und aus wahrer Liebe zu ihm hervorgehen, so sind sie Heuchelei und können Gott in Wahrheit nicht gefallen.

Das Dritte Gebot.

63. Welches ist das Dritte Gebot?

Du sollst den Feiertag heiligen.

64. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen.

Der Zweck dieses Gebotes ist die öffentliche Gottesverehrung in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde.

65. Was heißt Sabbath oder Feiertag?

Sabbath bedeutet so viel als Aufhören oder Ruhen von der Arbeit und wird so genannt, weil es der siebente Tag der Woche war, an welchem der Herr, nachdem er in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen, geruhet hat, 1 Mos. 2, 2. 3.

Das Wort Sabbath kommt her vom hebräischen שבת und שבתון (Schabath, Schabbathon), welches Ruhe bedeutet (Chrysostom. hom. 40. in Matth. tom. 2. col. 355. C.). Die Bezeichnung ist hergenommen von der Wirkung, indem nämlich Gott am siebenten Tage von den Werken der Schöpfung abließ und ruhte; d. h. von der Erschaffung neuer Arten; nicht aber von ihrer Erhaltung und Fortpflanzung durch die fortdauernde Neuzeugung von Individuen.

66. Was bedeutet: den Feiertag heiligen?

Es bedeutet im Allgemeinen: den Feiertag zum heiligen Gottesdienst anwenden und an demselben heilige Werke vollbringen.

Im Allgemeinen nämlich heißt „heiligen": Etwas vom gemeinen Gebrauch absondern, rein und unbefleckt erhalten und für den Gottesdienst bestimmen. Hiebei ist zu merken, daß es zweierlei ist, wenn gesagt wird, Gott heilige —, und, die Menschen heiligen den Feiertag. Von Gott bedeutet solches: er bestimmt denselben zum Gottesdienst; von den Menschen: sie verwenden ihn zu dem von Gott verordneten Zwecke.

67. Wie kommt es, daß du auch die Worte dieses Gebotes nicht genau so, wie sie im 2. Buch Mose C. 20. V. 8 stehen, hersagst?

Weil sehr Vieles davon zum Cärimonialgesetz gehörig und vorbildlicher Art ist, was die Christen im N. Test. nicht bindet, sondern allein die Juden angeht.

Es ist demnach auch in diesem Gebote, wie wir oben in den allgemeinen Regeln bezüglich der Zehn Gebote erinnert haben, das Sittengesetzliche vom Cärimonialgesetzlichen scharf zu unterscheiden.

68. Welches sind diese Worte?

Sie betreffen hauptsächlich drei Stücke, nämlich:
1. das, daß vom siebenten Tag die Rede ist;
2. das, daß man keine Arbeit verrichten soll;
3. das, daß man den Sabbath heiligen soll.

69. Warum gehört der Umstand, daß der siebente Tag festgesetzt ist, ins Cärimonialgesetz und ist für uns nicht bindend?

1. Weil der Sabbath des siebenten Tags im Alten Testament ein Zeichen der Heiligung der Kirche durch den zukünftigen Messias war, 2 Mos. 31, 13. Ezech. 20, 12. 20.

2. Weil derselbe ein Vorbild des geistlichen und ewigen Sabbaths war, Jes. 66, 23. Hebr. 4, 4.

3. Weil er ein Mittel der Zucht war, welches das israelitische Volk an die Wohlthaten der Schöpfung erinnern sollte, 2 Mos. 20, 8.

Nun aber haben Zeichen, Vorbilder, Schatten und Zuchtmittel mit Christi Ankunft ihre Endschaft erreicht, Gal. 4, 5. Col. 2, 17. Also sind wir nicht verbunden, den Sabbath des siebenten Tages zu halten, Gal. 4, 10. Col. 2, 16.

Die Begründung stützt sich auf den Endzweck, welcher entsprechend der Verschiedenheit des Gegenstandes ein dreifacher ist. Zur Erläuterung sind noch ähnliche Beispiele beigezogen. Um dieser Endzwecke willen mußten nämlich die Juden gerade den siebenten Tag halten. Nachdem aber diese Zwecke, durch Christum erfüllt, ihr Ende erreicht haben, so verbinden sie uns nicht mehr. Die Schlußfolgerung beruht auf dem Grundsatze: wenn der Zweck erreicht ist, so hören auch die Ursachen und Mittel desselben auf, solche zu sein. Dieses wird durch ein Gleichniß veranschaulicht: Gleichwie der Schatten mit dem Erscheinen des Körpers verschwindet, so fiel mit dem Erscheinen Christi der Umstand des siebenten Tages weg. Also sind wir an die Zahlbestimmung des siebenten Tages nicht gebunden.

70. Wäre demnach der Sabbath für uns ganz und gar abgeschafft?

Keineswegs. Nur der Umstand ist aufgehoben, daß es gerade der siebente Tag sein solle. Jedoch gilt das Moralgebot fort, das uns alle verbindet, nämlich daß eine gewisse Zeit für den Gottesdienst festgesetzt sein solle.

71. Welches ist denn diese Zeit?

Es steht zwar den Christen frei, diesen oder jenen Tag zum Gottesdienst festzusetzen. Weil jedoch die Apostel und apostolischen Männer, um sich von der jüdischen Synagoge abzusondern, den Sonntag zur Feier und Heilighaltung festgesetzt und beschlossen

haben, alle Herrlichkeit des jüdischen Sabbaths auf ihn zu übertragen, so feiern auch wir denselben mit Fug und Recht.

Eine gewisse Zeit zur Abwartung des Gottesdienstes muß festgesetzt sein; indeß sind wir nicht nothwendig an einen bestimmten Tag gebunden, es sei der Sonntag oder Donnerstag oder Mittwoch oder sonst einer; sondern dieses ist der christlichen Freiheit anheimgestellt. So haben denn die Apostel ihre Versammlungen oft auch am Sabbath abgehalten, haben auch den vom Gesetz gemachten Unterschied auf Grund ihrer christlichen Freiheit eingehalten, Röm. 14, 5. Als aber von den falschen Aposteln auf diese Stücke, als zur Seligkeit nothwendig, mit Nachdruck gedrungen wurde, Gal. 2, 4, da wählten sie den ersten Wochentag, nämlich den Sonntag, Apostg. 20, 7. 1 Cor. 16. Offenb. 1, 10.

72. Warum haben sie das gethan?

Weil unser Herr Christus an eben diesem Tage von den Todten auferstanden ist und durch seine Auferstehung den geistlichen Sabbath angefangen hat.

Daher heißt dieser Tag im Griechischen κυριακή (Offenb. 1, 10), lateinisch dominica, d. h. des Herrn Tag; insgemein aber Sonntag, weil Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, Maleach. 4, 2, an diesem Tage zu verschiedenen Malen Strahlen seiner Herrlichkeit hat leuchten lassen, z. B. indem er an demselben auferstanden ist, Marc. 16, 2; indem er an demselben zu verschiedenen Malen den Aposteln erschienen ist, Joh. 20, 14, und ihnen öffentlich den Heil. Geist gesandt, Apostg. 2, 1, und so selbst diesen Tag feierlich geheiligt hat. Manche erklären das deutsche Wort „Sonntag" als entstanden aus „Versühntag", weil Christus an diesem Tage durch seine Auferstehung von den Todten uns mit dem Vater ausgesühnt habe. Dieser Sonntag nun ist von den Vätern einstimmig anerkannt und auch durch öffentliche Edicte der christlichen Kaiser Constantinus, Theodosius und Arkadius als heiliger Tag festgesetzt worden.

Es irren demnach I. die Juden, die immer noch, wie der Buchstabe lautet, den Sabbathtag feiern. Eben darin aber sind sie, wie Augustinus sagt (cont. Faust. t. 6. op. col. 233. D.), fleischlich gesinnt;

II. die Scholastiker; denn wie die Juden uns an den siebenten Tag gebunden wissen wollen, so behaupten jene, daß wir gleichermaßen fest und ausdrücklich, laut des Dritten Gebotes, zur Feier des Sonntags verpflichtet seien. (Thom. 2. Secundae qu. 122. art. 4. ad 4. Siehe Chemnit. Explic. præcept. 3. p. 2. loc. com. 54.);

III. die Wiedertäufer, welche auf Grund von Col. 2, 16; Gal. 4, 10; Röm. 14, 6 behaupten, daß gar kein Tag, und so auch der Sonntag nicht, zu feiern sei. (Wigand. in Anabapt. p. 8.). Und doch ist in jenen Stellen der Unterschied der Tage nicht schlechthin verworfen, sondern nur sofern er auf dem Wahne beruht, als ob durch denselben Gott ein besonderer Dienst erwiesen werde, und als ob er durchaus nothwendig sei.

73. Ist es aber etwa nicht erlaubt, außer dem Sonntag auch noch andere Jahresfeste, als des Heilandes, der Apostel und anderer Heiligen zu feiern?

Allerdings ist dieses nach christlicher Freiheit erlaubt, wenn es nur ohne Aberglauben und ohne den Wahn geschieht, Gott damit einen Dienst zu thun.

74. Warum werden nun die Festtage des Heilandes, als die zu Ehren der Geburt Christi, seiner Beschneidung, Auferstehung und der Sendung des Heil. Geistes, feierlich begangen?

1. Damit man die heilige Geschichte der Ordnung nach lerne;

2. damit man die überaus hohen Wohlthaten, die uns eben hiedurch zu Theil geworden sind, sonderlich erwäge;

3. damit wir insonderheit für diese Wohlthaten Gott den schuldigen Dank sagen und derselben zu Gottes Ehre und unsrer Seligkeit gebrauchen.

75. Warum werden die Festtage der Apostel und anderer Heiligen gefeiert?

1. Der schicklichen Ordnung wegen, die in der Kirche zu beobachten ist.

2. Zu alljährlicher Erinnerung an die Geschichte und die großen Wohlthaten Gottes, die der Kirche Christi durch die Heiligen erwiesen worden, welcher nicht gedacht ist, um sie nach der zeitlichen Aufeinanderfolge zu betrachten.

3. Zur Nachahmung, damit wir der Heiligen Leben, Glauben, Bekenntniß, Beständigkeit, Geduld und andere Tugenden gottselig nachahmen.

Somit irren: I. die Papisten, die eine Menge Heiliger erdenken, mit welchen sie auf ihren alljährlichen Festen auf mannigfache Weise Abgötterei treiben; welche sie als Mittler und Fürsprecher bei Gott anrufen und durch deren Verdienst sie selig zu werden begehren. (Bellarm. l. 3. de cultu sanct. c. 16. tom. 2. col. 919. D.).

II. Die Schwärmer, welche die Feiertage der Heiligen gänzlich verwerfen und an den Festtagen des Heilandes beliebige Schriftabschnitte erklären, in welchen der Geschichte und Wohlthaten Christi nicht besonders gedacht ist, die wir doch der Ordnung der Zeit nach betrachten sollen. Eben damit aber stoßen sie die schickliche Ordnung in der Kirche um, 1 Cor. 14, 26. 40. (D. Stegmann. Photinianism. disput. 53. q. 6. p. 618. seq. Calvin. tract. theol. defens. 2. contr. Westph. p. 780. Wilhelm. Zepper. l. 2. polit. eccl. c. 8. p. 415. seq. Die falschen Lehren dieser Männer widerlegt P. Tarnov. de minist. eccl. l. 2. c. 4. 5. 6. p. 451 bis 457, wo Weiteres zu ersehen).

76. Warum aber gehört der Umstand, daß man keine Arbeit verrichten solle, ins Cärimonialgesetz und verbindet uns nicht?

Darum, weil 1. das Feiern von der Arbeit am Sabbath zum Andenken an die Ausführung des Volkes Israel aus der ägyptischen Knechtschaft in die Ruhe des Landes Canaan verordnet worden ist, 5 Mos. 5, 16. Hebr. 4, 3 (aus Psalm 95, 11);

weil darum auch 2. im N. Test. das Gebot: „Du sollst keine Arbeit thun" 2c. nicht wiederholt ist;

und weil 3. weder Christus selbst dieses Stück des Gesetzes streng gehalten,

noch 4. die Apostel dasselbe beobachtet haben.

So sind denn auch wir nicht an diese Cärimonialgebote gebunden.

Der 1. Grund bezieht sich auf den Zweck des jüdischen Sabbaths, indem nämlich das Feiern zum Gedächtniß der ägyptischen Knechtschaft eingesetzt war, auf welche es bildlich hinwies. Aber mit Christi Erscheinung im Fleisch haben alle Vorbilder ihr Ende erreicht. Dieß ist auch von der Ausführung aus Aegypten deutlich vorausgesagt, Jerem. 46, 14. 15. Der 2. Grund beruht auf einer Vergleichung mit dem N. Test., in welchem das Feiern nicht aufs Neue geboten ist. Der 3. Grund nimmt Bezug auf das Beispiel Christi; denn dieser war ein Herr auch des Sabbaths, Matth. 12, 8. Er hat am Sabbath Kranke, Stumme geheilt, Luc. 14, 4. Matth. 12, 13. Der 4. Grund stützt sich auf das Beispiel der Apostel. Paulus ist mehrmals mehrere Tage nach einander gereist, während doch in Betreff des Reisens am Sabbath ein Gebot vorhanden ist, 2 Mos. 16, 29. Auch hat er am Sonntag, wie Manche aus Apostg. 18, 3. 4 schließen, Handarbeit verrichtet. Hiebei merke man, daß die Stelle 2 Mos. 34, 21 zeigt, daß nicht alle Arbeit schlechthin den Juden am Sabbathtage verboten war, sondern nur diejenige, welche dem Gottesdienst und der nothwendigen Erholung des Menschen hinderlich war, indem es heißt: „Am siebenten Tage sollst du feiern, beides mit Pflügen und mit Ernten.“ Es gehören also diese Bestimmungen von der Arbeiteinstellung für Knechte und Kinder, vom Reisen am Sabbath, 2 Mos. 16, vom Nichtanzünden des Feuers, 2 Mos. 35, 3, vom Nichtwerfen oder Tragen von Lasten aus dem Haus, Jer. 17, 22, — zum Cärimonialgesetz.

77. Braucht man also am Sonntag von gar keiner Arbeit zu feiern?

Dies ist keineswegs geboten. Denn dieses Moralgebot ist gleichwohl für alle bindend, daß man sich nämlich derjenigen Arbeiten enthalten solle, durch welche die Predigt und der Gottesdienst verhindert werden; es sei denn, daß die Noth das Arbeiten erfordere oder die Gottseligkeit es rathe oder die christliche Liebe es verlange.

So sind am Sabbath nicht verboten: 1. Nothwerke, als: den Ochsen zur Tränke führen, Luc. 13, 15; den Esel aus dem Brunnen ziehen, Luc. 14, 5; — 2. Werke der Liebe gegen den Nächsten, als: den Menschen Gutes thun, Matth. 12, 12; das Leben erhalten, Marc. 3, 4; Kranke heilen, Luc. 14, 4; — 3. die Werke der Gottseligkeit im Dienste Gottes, wie die Beschneidung, Joh. 7, 22. 23; die Bereitung des Opfers, Matth. 12, 8; das Sammeln und Austheilen von Almosen, 1 Cor. 16, 2.

Es irren somit die Juden, indem sie dafür halten, man müsse sich auch derjenigen Werke enthalten, welche zur Wohlfahrt der Menschen beitragen. (August. contr. Adimant. c. 2. t. 6. col. 175. C.).

78. Wozu das?

1. Damit wir mit Hintansetzung irdischer Sorgen uns den

öffentlichen Uebungen des Gottesdienstes und gottseligen Betrachtungen bei uns selbst desto fleißiger widmen können.

2. Damit durch Ausruhen sowohl Kinder, Knechte und Mägde als auch unser Vieh sich von der harten Wochenarbeit wieder erholen können.

79. Warum endlich gehört die Heilighaltung des jüdischen Sabbathtags zum Cärimonialgesetz und verbindet uns nicht?

Weil dieselbe den levitischen Cärimoniendienst und die mosaisaischen Vorbilder in sich schloß. Diese selbst aber, als der Schatten, sind abgeschafft worden, nachdem der Körper, nämlich Christus, erschienen war, Col. 2, 17. Indessen verbindet uns doch das allgemeine Moralgebot, daß unser Sabbathtag durch wahrhaften Gottesdienst solle geheiligt werden.

Da wir demnach von der Beobachtung und Heilighaltung des mosaischen Sabbaths entbunden sind, so irren die Calvinisten, welche behaupten, daß wir auch beim Hersagen dieses Gebotes an den Wortlaut desselben strenge gebunden seien. (Cassel. gener. synod. anno 1607. p. 12.). Denn wozu sollten wir an die Worte gebunden sein, wenn wir doch nicht an das Gebot selbst gebunden sind?

80. Mit was für Diensten und guten Werken heiligen wir aber den Sabbath in rechter Weise?

1. Durch gewissenhafte Theilnahme am Gottesdienst in heiliger Versammlung, Hebr. 10, 25.

2. Durch die reine und lautere Predigt des göttlichen Wortes, Matth. 28, 19; Marc. 16, 15, und durch aufmerksames Hören und Betrachten desselben, Apostg. 13, 44. 1 Cor. 14, 26.

3. Durch richtige Verwaltung und Gebrauch der heiligen Sacramente, 1 Cor. 11, 20. Apostg. 20, 7.

4. Durch andächtige Bitte, Gebet und Danksagung zu Gott, 1 Tim. 2, 1. Apostg. 2, 42.

5. Durch Erweisung von Liebeswerken gegen den Nächsten.

6. Durch Entrichtung von Liebessteuern zur Erhaltung des Predigtamts, 1 Cor. 16, 1. Gal. 6, 6.

7. Endlich durch die Unterweisung unsrer Angehörigen und Andrer zu christlichem Leben und Wandel, Tit. 2, 10. Röm. 2, 24.

81. Mit was für Lastern und Sünden wird aber der Sabbath entheiligt?

Dadurch, daß man 1. das Amt des Wortes und der Sacramente verachtet und dieselben auf vielfältige Weise mißbraucht.

2. Wenn Gottes Wort unlauter gepredigt wird.

3. Wenn man die Schrift nicht liest, Bitte und Gebet versäumt, Liebeswerke zu thun und Almosen zu geben unterläßt.

4. Wenn man den Arbeiten des bürgerlichen Berufs und Dienstes nachgeht.

5. Wenn man sich mit weltlichen Dingen und Zeitvertreib abgibt, als: mit Fressen und Saufen, Tanzen, Herumspazieren, Spielen und Schauspielbesuch, und überhaupt in Leben und Wandel sich ungebührlich verhält.

82. Welches ist die besondere Drohung und Strafe dieses Gebots?

„Wer den Sabbath entheiliget, der soll des Todes sterben", 2 Mos. 31, 14. 35, 2.

Neben diesem ist auch noch anderes gedroht: Verzehrendes Feuer, Ez. 20, 47; Hunger nach Gottes Wort, Amos 8, 11; Verwüstung des Landes, Gefangenschaft u. a., Jerem. 8, 9. Beispiele sind der, welcher am Sabbath Holz gelesen hat, 4 Mos. 15, 32; Antiochus 1 Macc. 1, 48. Vergleiche Nehem. 13, 15.

Von der zweiten Tafel der heiligen Zehn Gebote.

1. Nachdem die Gebote der ersten Tafel erklärt sind, so frage ich: Wovon handelt die zweite Tafel?

Von der Liebe des Nächsten.

Die zweite Tafel unterscheidet sich also von der ersten hinsichtlich des Objects. Sie beschäftigt sich nämlich unmittelbar mit dem Nächsten und mit den Liebeswerken, die demselben zu erweisen sind. Mittelbar bezieht sie sich jedoch auch auf Gott.

2. Was ist die Summa dieser Tafel?

Wir sollen unsern Nächsten lieben als uns selbst, Matth. 22, 39. Und alles, was wir wollen, daß uns die Leute thun sollen, das sollen wir ihnen thun, Matth. 7, 12.

„Das ist die völlige Liebe des Nächsten", sagt Prosper (l. 3. de vit. contempl. c. 15. p. 277), „daß du auch dem Nächsten das Gute wünschest, das du willst, daß man es dir erweise, und daß du dem Nächsten das Böse nicht wünschest, das du nicht willst, daß es dir selbst widerfahre."

3. Wer ist aber unser Nächster?

Alle Menschen insgesammt, welche unsers Raths, Hilfe und Beistandes bedürfen, seien es nun Freunde oder Feinde, Bekannte oder Unbekannte, Einheimische oder Fremde, Arme oder Reiche, oder welche Andre es immer sein mögen.

Dieß ist deutlich erklärt Matth. 5, 43. 44. Röm. 12, 10. Sprüchw. 25, 21. und wird durch das schöne Gleichniß vom Samariter erläutert, Luc. 10, 37. „Jeder Mensch", sagt Augustinus (8. Predigt zu Psalm 118. tom. 8. col. 1340.) „ist des andern Nächster, und man soll nicht nach dem Grade der Verwandtschaft fragen, da wir von Natur alle verwandt sind." — „Nicht die Verwandtschaft macht den Nächsten", sagt Ambrosius in der Auslegung von Luc. c. 10 (tom. 5. p. 102.), „sondern die Barmherzigkeit." So ist des Reichen Nächster der Arme, der des Gesunden der Kranke, der des Weisen der Unwissende u. s. f.

4. Wird gegen die zweite Tafel ebenso strenger Gehorsam gefordert, wie gegen die erste?

Ja freilich: damit 1. durch diesen Gehorsam auch Gott selbst (mittelbar) geehrt werde, da die Liebe des Nächsten aus der Liebe Gottes fließt, 1 Joh. 4, 21;

2. damit an der Liebe zum Nächsten sich zeige, daß wir rechte Jünger sind, Joh. 13, 35. 1 Joh. 4, 13;

3. damit die menschliche Gesellschaft, die von Gott zur Ehre seines Namens gegründet worden ist, ordentlich erhalten werde.

Hierüber vergleiche, was oben über die Unterscheidung der Zehn Gebote bemerkt worden ist.

5. Ist demnach nicht auch die bürgerliche Gesellschaft von Gott eingesetzt?

Ganz gewiß: denn Gott hat nicht nur die Menschen für dieselbe im Anfang erschaffen, sondern er hat auch in dieser ganzen zweiten Tafel die verschiedenen Pflichten für das gemeine gesellige Leben und gegenseitige Liebeserweisung zur genauen Beobachtung festgesetzt.

Es irren demnach die Einsiedler und Menschenhasser (Misanthropen), welche das gesellige Leben im Staats- und Familienverband als die Brutstätte aller Uebel, Laster und Aergernisse verabscheuen und deßhalb sich in die Einöde zurückziehen und in Zellen vergraben mit dem Vorgeben, daß sie allda ein engelreines Leben führen. (Bellarm. l. 2. de monach. c. 39. t. 2. col. 484 seq). Aber in dieser zweiten Tafel der Zehn Gebote steht vom Einsiedlerleben nicht ein Wörtlein. Es ist also kein Gott wohlgefälliger Dienst. Ihr Irrthum aber beruht auf einer Ueberschätzung dessen, was bloßer Nebenumstand ist, indem sie um zufälliger Mißbräuche willen die Gesellschaft selbst fliehen, die doch an sich gut ist.

6. Wie viele Gebote enthält aber diese zweite Tafel der heiligen Zehn Gebote?

Die sieben letzten, nämlich das 4., 5., 6., 7., 8., 9. und 10.

Das Vierte Gebot.

7. Wie lautet das Vierte Gebot?

Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß dirs wohl gehe und du lange lebest auf Erden.

8. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsre Eltern und Herren nicht verachten noch erzürnen, sondern sie in Ehren halten, ihnen dienen, gehorchen, sie lieb und werth haben.

Der Endzweck dieses Gebotes ist der, daß die staatliche Ordnung, welche von Gott eingesetzt ist, im gegenseitigen Dienstverhältniß der Höheren und Niederen erhalten bleibe.

9. Wie kommt es, daß du auch bei diesem Gebote nicht die einzelnen Worte so wiedergibst, wie sie von Moses (2 Mos. 20, 12) verkündigt worden sind?

Weil die Worte: „in dem Lande, welches dir der Herr, dein Gott, geben wird" — sich auf die Verheißung des Landes Canaan beziehen und insofern nur die Juden angehen. Mit Rücksicht hierauf sind sie auch vom Apostel Paulus ausgelassen, Eph. 6, 3.

Siehe oben die Auslegung des 1. Gebots.

10. Wen verstehst du hier unter dem Namen „Eltern"?

Unter den Eltern sind alle Oberen verstanden, welche Gott Anderen zu deren Regierung und Vertheidigung vorgesetzt hat, als da sind:

1. unsre natürlichen Eltern;
2. die Vormünder und Pfleger von Minderjährigen;
3. die Kirchendiener und Pastoren;
4. die Lehrer an hohen und niederen Schulen;
5. die weltliche Obrigkeit und ihre Beamten;
6. die Hausherren;
7. die alten und betagten Leute.

11. Wen verstehst du unter dem Namen der Kinder?

Alle Untergebenen, welche Gott Anderen unterworfen hat, damit sie von diesen regiert und vertheidigt werden; als da sind:

1. die Kinder;
2. die Minderjährigen,
3. die Zuhörer des göttlichen Wortes;
4. die Schüler;

5. die Unterthanen;
6. das Gesinde und die Hausgenossen;
7. die jungen Leute.

Daß jede einzelne dieser Stufenclassen von Vorgesetzten und Untergebenen unter dieses Vierte Gebot gehöre, wird richtig geschlossen aus Zeugnissen der Heiligen Schrift, wie auch aus der Beschaffenheit der Beziehungsbegriffe. I. Ueber die natürlichen Eltern und Kinder ist kein Streit. II. Vormünder und Pfleger werden den Vätern gleichgestellt, Gal. 4, 1. 2. In diesem Sinne nennt sich Hiob (Cap. 29, 16) einen Vater der Dürftigen. Somit sind die Mündel ihre Kinder, vgl. Joh. 19, 26. 27. III. Der König Joas nennt den Propheten Elisa seinen Vater, 2 Kön. 13, 14. Paulus und Johannes nennen ihre Zuhörer ihre Kinder, Gal. 4, 19. 1 Joh. 2, 1. IV. Elisa nennt seinen Lehrer Elias Vater; die Prophetenschüler werden Prophetenkinder genannt, 2 Kön. 2, 12. V. David nennt den König Saul Vater, 1 Sam. 24, 12; von den obersten Vätern aus Juda und Benjamin ist die Rede Esr. 1, 5. Joseph sagt, daß er von Gott dem Pharao zum Vater gesetzt worden sei, 1 Mos. 45, 8. Also sind auch die Räthe Väter. In diesem Sinne werden insgemein obrigkeitliche Beamte Väter des Vaterlandes genannt. (Siehe Xenophon. de instit. Cyri l. 8. p. 215.) VI. Die Knechte des Syrers Naaman nennen diesen Vater, 2 Kön. 5, 13. In diesem Sinne werden allgemein die Hausherren Hausväter genannt. Siehe Richt. 6, 11. — VII. „Einen Alten vermahne als einen Vater, die alten Weiber als die Mütter“ 1 Tim. 5, 1. 2. Deßhalb werden, wie dieß in der Natur der Beziehungsbegriffe liegt, auch die Unterthanen, Knechte und jungen Leute unter dem Namen „Kinder“ begriffen.

12. Welches sind die Pflichten, die diese alle gegen einander haben?

Das Amt der Vorgesetzten wird im Allgemeinen unter dem Namen „Eltern“ begriffen; das der Untergebenen aber besteht darin, daß sie jene ehren sollen.

13. Woran erinnert der Name „Eltern“ die Vorgesetzten?

Daran, daß sie sich mit väterlicher Fürsorge, Liebe und Wohlwollen aller ihrer Untergebenen annehmen und in allen Stücken ihr Elternamt fleißig abwarten.

Es sind ihnen demnach insgemein folgende Tugenden und Pflichten vorgeschrieben: sie sollen 1. gegen die Untergebenen die Gesinnung väterlicher Liebe hegen; 2. denselben Unterhalt und Nahrung geben und sie erziehen; 3. sie gegen jegliches Unrecht und Vergewaltigung vertheidigen; 4. sie in dem Herrn getreulich unterweisen; 5. ihnen mit dem unsträflichen Beispiel eines reinen Glaubens, Lebens und Wandels voranleuchten; 6. sie in rechter Zucht nach Gebühr leiten und regieren.

14. Woran erinnert das Wort „ehren“ die Untergebenen?

Daran, daß sie den Eltern und allen über sie gesetzten Herren die schuldige Ehre gebührlich erweisen, ihnen dienen und Gehorsam

leisten; sie nicht verachten noch zum Zorn reizen, sondern lieb und werth halten.

Es sind ihnen also insgemein hier folgende Tugenden und Pflichten vorgeschrieben: sie sollen 1. den Oberen kindliche Liebe erweisen; 2. denselben äußerlich mit Worten ehrerbietig begegnen und innerlich im Herzen Ehrfurcht vor ihnen hegen; 3. ihnen in erlaubten und ehrlichen Dingen, die sie befehlen, in gebührender Unterwürfigkeit gern gehorchen und mit Furcht und Einfältigkeit ihnen dienen; 4. ihnen im Glauben und rechtschaffenen Wandel gottselig nachfolgen; 5. gegen dieselben mit Herz und Mund sich dankbar und gutthätig erweisen; 6. ihre Mißgriffe mit Klugheit verbergen und ihre Schwachheiten geduldig tragen.

Im Gegensatz hiezu sind aber folgende Laster und Sünden hier verboten: 1. Jegliche Lieblosigkeit und Unehrerbietigkeit gegen alle, denen man Liebe und Achtung von Rechtswegen schuldig ist; 2. jegliche Pflichtversäumniß oder nur scheinbare Pflichterfüllung mit Dienst vor Augen, als den Menschen zu gefallen; 3. allzugroße Nachgiebigkeit; 4. Verachtung, Geringschätzung, Trotz; 5. Undankbarkeit und erheuchelte Dankbarkeit; 6. Tyrannei, allzugroße Härte und Ungerechtigkeit; 7. Leichtsinn, unbescheidenes, prahlerisches, anmaßendes Auftreten u. dgl.

Von der weltlichen Obrigkeit.

15. Da du gesagt hast, daß unter der Bezeichnung „Eltern" unter Anderem auch die weltliche Obrigkeit mitbegriffen sei, so sage an, was denn unter der weltlichen Obrigkeit zu verstehen sei?

Unter der weltlichen Obrigkeit sind zu verstehen Personen, von Gott dazu verordnet, daß sie die äußere Gesellschaft der Menschen mit ehrbaren Gesetzen, die mit den Tafeln der heiligen Zehn Gebote übereinstimmen, regieren, die Guten beschützen, die Bösen aber mit dem Schwerte strafen.

Magistratus, das lateinische Wort für „Obrigkeit", kommt her von dem alten Zeitwort „magistrare", das, wenn man dem Festus Glauben schenken darf, so viel bedeutet als: „regieren und leiten". (Siehe Auct. ling. lat. p. 380.) Das Hauptwort „Magistratus" aber bezeichnet sowohl in concretem Sinne Denjenigen, der ein obrigkeitliches Amt bekleidet, den obrigkeitlichen Beamten; als auch in abstractem das Amt selbst. Die obige Definition aber nimmt Bezug: 1. auf die wirkende Ursache, nämlich Gott; denn dieser ist der Stifter der Obrigkeit; daher die obrigkeitlichen Beamten „Götter" und „Söhne des Höchsten" genannt werden, zwar nicht ihrer Natur nach, wohl aber mit Rücksicht auf ihr Amt und ihre Würde, 2 Mos. 22, 28. Psalm 82, 5. 6; auch „λειτουργοὶ θεοῦ, Gottes Diener", Röm. 13, 6; — 2. auf den Endzweck, welcher näher bestimmt ist a. hinsichtlich des Objects, nämlich der äußeren Gesellschaft der Menschen; b. hinsichtlich der wesentlichen Form oder Art und Weise des Regiments: „Durch ehrbare Gesetze"; c. hinsichtlich der im Gegensatz zu einander stehenden Thätigkeiten: Beschützung der Guten, Bestrafung der Bösen. — Daher die Staatsregenten und Beamten denn auch von den heidnischen Schriftstellern Hirten, Ordner, Aufseher, Wächter, Beschützer und Wohlthäter genannt werden.

16. Können denn die Christen im Neuen Bund unbeschadet ihres Gewissens ein obrigkeitliches Amt bekleiden oder auch der obrigkeitlichen Leitung sich unterordnen?

Warum sollten sie es denn nicht können? Ist ja doch die Obrigkeit eine gute Ordnung und Einrichtung Gottes, Röm. 13, 1; welche vom Evangelium nicht abgeschafft, sondern vielmehr bestätigt ist. Denn

1. Gott selbst will, daß wir der menschlichen Ordnung auch im N. Test. unterthan sein sollen, 1 Petr. 2, 13. 15. Röm. 13, 1.

2. Christus selbst bestätigt die Obrigkeit im N. Test., indem er befiehlt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, Matth. 22, 21; und selbst den Zinsgroschen bezahlt, Matth. 17, 27.

3. Auch die Apostel ermahnen, daß man der Obrigkeit auch im N. Test. gebührende Ehre, Zoll und Zins geben — Röm. 13, 7 — und für alle Obrigkeiten Bitte, Gebet und Fürbitte thun solle, 1 Tim. 2, 1. 2.

4. Die Heiligen in der ältesten christlichen Kirche haben auch eben dieses getreulich geleistet.

5. Endlich haben viele Jünger Christi, sowie auch christliche Kaiser ohne Verletzung ihres Glaubens und Gewissens im Neuen Bunde ein obrigkeitliches Amt bekleidet.

Die allgemeine Bejahung der Frage stützt sich auf die göttliche Stiftung der Obrigkeit; denn Gott ist der Urheber und Stifter derselben; sowie auf die allgemeine Bestätigung derselben durch das Evangelium. Diese wird bewiesen: 1. mit Gottes unmittelbarem Zeugniß; nämlich seinem Willen und Gebot. Hiebei ist zu beachten, daß Petrus die Obrigkeit eine menschliche Ordnung nennt, nicht hinsichtlich der wirkenden Ursache, sondern hinsichtlich der Personen, denen sie angehört, indem sie nämlich den Menschen eigenthümlich ist; oder mit Beziehung auf ihren Endzweck, indem sie zum Nutzen der Menschen eingesetzt ist; — 2. und 3. mit dem, was der Obrigkeit eigenthümlich zukommt und man ihr zu erweisen schuldig ist. Indem mit Rücksicht auf die Personen, um die es sich handelt, dieser Beweis in zwei Theile zerlegt wird, so wird hingewiesen theils auf das unmittelbar göttliche Zeugniß Christi und sein Beispiel, theils auf das mittelbar göttliche Zeugniß des Paulus. Hiebei ist auch noch der dreifache Endzweck jener Leistungen an die Obrigkeit zu beachten, nämlich a. um der Strafe willen; b. um des Gewissens willen, Röm. 13, 5; c. damit man ein ruhiges und stilles Leben führen möge u. s. f., 1 Tim. 2, 2. — Der 4. Beweisgrund bezieht sich auf das Verfahren und Beispiel der ersten Christen, welche für das Wohlergehen des Kaisers bei Gott Fürbitte eingelegt haben und ihm unterthan gewesen sind, nach dem Zeugniß des Tertullianus (Apol. adv. gent. c. 30. t. 1. p. 72. und 39. t. 1. p. 8. D.) und Justinus des Märtyrers (Apol. pro christian. 2. t. 1. p. 64. C.). — Der 5. Beweisgrund nimmt Bezug auf ein zweifaches Beispiel, nämlich a. von Jüngern Christi, als des Joseph von Arimathia, Marc. 15, 45; des Nicodemus, Joh. 3, 1; des Sergius Paulus, Apostg. 13, 7; des Hauptmanns, Matth. 8. Apostg. 10, 31; b. der Kaiser

Constantinus, Theodosius u. a., welche die Kirche mit dem Schwerte siegreich vertheidigt haben.

Hiegegen läßt sich nicht einwenden: Die Christen seien von Christo frei gemacht worden, Joh. 8, 32. Denn sie sind geistlich frei gemacht von der Sünde, Joh. 8, 36. Diese innere Freiheit des Geistes hebt die äußere Unterwürfigkeit, die man der Obrigkeit schuldig ist, keineswegs auf, sondern bestärkt dieselbe vielmehr, 1 Petr. 2, 13. 16. Jener Einwand beruht demnach 1. auf einem Schluß, dem der Mittelbegriff fehlt; denn im Obersatz handelt es sich um die geistliche, im Untersatz um die politische Freiheit. 2. Ist die Entgegensetzung von geistlicher Freiheit und politischer Unterwürfigkeit falsch; denn sie dürfen einander gar nicht entgegengesetzt, sondern müssen vielmehr einander untergeordnet werden.

Es irren demnach die Wiedertäufer (Colloq. Francof. art. 20. Act. 30. p. 539) und Libertiner (Wigand. in Anabapt. p. 16. 183 seq. Sleidan. l. 10. de stat. relig. p. 269 seq. Gerhard. de magistr. pol. § 28. p. 655.), welche die weltliche Obrigkeit ganz und gar abgeschafft wissen wollen und in äußerlichen Dingen Freiheit beanspruchen (woher sie auch den Namen Libertiner haben), dazu alle bürgerlichen Gerichte und Gerichtsverhandlungen als den Christen unerlaubt verwerfen, weil Christus im N. Test. Niemandem ein obrigkeitliches Amt übertragen habe. Aber er hat auch Niemandem die Bekleidung eines solchen untersagt. Sollte ja doch sein Reich nicht ein weltliches, sondern ein geistliches sein.

17. Wer soll denn der weltlichen Obrigkeit unterthan sein?

Alle und Jede, welche sich in einem Bezirke befinden, der unter einer Obrigkeit steht, welches Standes sie immer sein mögen, gleichviel, ob hohen Ranges oder edler Geburt oder niederer Herkunft oder weltlichen oder geistlichen Standes.

Denn das Gebot des Apostels lautet allgemein: „Jedermann sei unterthan" 2c., Röm. 13, 1. Der Ausdruck: „Jede Seele" — wie der griechische Text lautet — bezeichnet in dieser Stelle synekdochisch jeden Menschen ohne irgend welche Ausnahme: „Ob du auch ein Apostel seiest, ob ein Evangelist, ob ein Prophet, kurz, wer du auch immer sein magst", wie Chrysostomus es erklärt (hom. 23 in ep. ad Rom. c. 13. tom. 4. col. 255. D.). Denn diese Unterthänigkeit hebt die Gottseligkeit nicht auf.

Es irren demnach die päpstlichen Kleriker, Priester und Mönche, welche dem Recht und der Gewalt der Obrigkeit nicht unterworfen sein wollen, während doch selbst Aaron dem Moses als seinem weltlichen Vorgesetzten unterthan sein mußte, 2 Mos. 4, 16. 32, 27; und Christus selbst sich der Obrigkeit in weltlichen Dingen unterworfen hat, Matth. 17, 27. (Siehe Bellarm. l. 1. de cleric. c. 28 seq. t. 2. col. 324 seq.)

18. Aber muß man denn etwa der Obrigkeit und jeglichem Vorgesetzten in allen Stücken ohne Unterschied gehorchen?

In Allem soll man ihnen gehorchen, was nicht wider Gott und die Liebe des Nächsten streitet. Denn wenn sie etwas wider Gottes Gebot befehlen, so muß man Gott mehr gehorchen, denn den Menschen, Apostg. 5, 29.

Schön sagt Basilius (Moral. Sum. 79. c. 2. t. 3. p. 509.): „Der Obrigkeit, die über uns steht, muß man sich fügen, soweit Gottes Gebot es zuläßt;" und Augustinus (serm. 8. de verb. Dom. t. 10. col. 27. A.): „Den Erzeuger soll man lieben; aber den Schöpfer noch höher achten." Wenn also Obrigkeit, Eltern, Lehrer uns geböten, eine goldene Bildsäule anzubeten und die reine Religion zu verkehren, so sollen wir mit Daniel solche Anbetung und Verkehrung weigern. Dan. 6, 10. Wenn sie gebieten würden, einen Unschuldigen zu tödten, so soll man, wie die ägyptischen Wehmütter, diesen nicht tödten, 2 Mos. 1, 17. Wollten sie, daß man wider die Treue gegen den Nächsten handle, so soll man mit Tobias es nicht thun, Tob. 2, 21. Alsdann „verachte die eine Gewalt und fürchte dich vor der andern" (August. serm. 6. de verb. Dom. secund. Matth. t. 10. col. 23. C.). Schön sagt Socrates bei Plato (Apolog. Socr. f. 139. a.) zu seinen Richtern: „Ihr Männer von Athen, ihr seid mir lieb und werth; aber ich will Gott mehr gehorchen als euch."

19. Soll man denn etwa auch einer ungläubigen, gottlosen, unbilligen und ungerechten Obrigkeit Gehorsam leisten?

Ja gewiß! Denn ihre Gewalt ist von Gott, Röm. 13, 1. Und darum soll man nicht allein den Gläubigen, sondern auch den Ungläubigen — 1 Tim. 6, 2 —, nicht allein den Gütigen und Gelinden, sondern auch den Wunderlichen gehorchen, 1 Petr. 2, 18; und zwar sowohl um des Zornes Gottes, als auch um des Gewissens willen, Röm. 13, 5.

„Gott gibt das weltliche Reich den Frommen und den Gottlosen nach seinem Wohlgefallen, er, der an keiner Ungerechtigkeit Gefallen hat — — wenn auch aus verborgenen, so doch nie aus ungerechten Gründen", sagt Augustinus (l. 5. de civ. Dei, c. 21. t. 5. col. 323 et 324. A.); und zwar deßwegen, „damit die Geduld der Frommen geprüft, der Gottlosen Bosheit bestraft werde" (Ebenders. de nat. boni cont. Manich. c. 23. t. 6. col. 559. D.). Daher sollen die Christen auch einem Tyrannen unterthänig sein, und wenn sie gegen Recht und Billigkeit unterdrückt werden, wenn sie ungerechterweise ausgeplündert und ausgesaugt werden, so sollen sie es geduldig ertragen, Gott anbefehlen, und lieber in der Stille sich aus dem Machtbereiche solcher Obrigkeit entfernen, als sich gegen dieselbe empören.

Es haben demnach in früheren Zeiten die Bauern einen schweren Fehltritt begangen, welche im J. 1525 wegen allzuharter Auflagen und anderer Beschwerden einen Aufstand gegen die rechtmäßige Obrigkeit angefangen haben (Sleidan. l. 5. de stat. relig. p. 112.). Denn hier muß man wohl unterscheiden zwischen dem Amt selbst und den Personen, welche die Träger desselben, und mit diesem oder jenem Fehler behaftet sind. Wegen der Unbilligkeit einzelner Regenten und der dadurch entstandenen Unordnung darf man das Staatsregiment selbst nicht verwerfen. Dieß hieße Haupt- und Nebensache verwechseln und wäre Thorheit.

20. Ist also die Gewalt der Obrigkeit eine unumschränkte, so daß sie thun kann, was sie will?

Ganz und gar nicht. Sondern sie ist an das Gesetz gebunden, daß sie dasselbe in ihrer ganzen Regierung befolge, 5 Mos. 17, 12

22, 32. Wenn sie sich also etwas gegen Gottes Wort und die öffentlichen Gesetze, die mit den Zehn Geboten übereinstimmen, erlaubt, so versündigt sie sich schwer und lädt Gottes Strafe auf sich.

„Die Regenten haben ihren Namen vom recht Handeln (a recte agendo), und wie sie sich daher durch Rechtthun den Namen Regenten erwerben und wahren, so verlieren sie ihn durch Sündigen", sagt Isidorus (de summo bono l. 3. sent. 48. p. 471). Recht aber handeln sie, wenn sie den Gesetzen gemäß handeln. „Denn ein fürstliches Wort ist es, wenn ein Herrscher erklärt, daß er sich an die Gesetze gebunden erachte," sagt Kaiser Justinianus (l. 4. C. de L. L.). Tyrannen also und nicht Menschen sind es, die sprechen: „Das will ich haben, so befehle ich; mein Wille sei dir Grunds genug zum Gehorchen" (Juvenal. Sat. 2, 6, 220); „wenn ich will, so darf ich". Julia sagte zu Antoninus Caracalla (ihrem Stiefsohn): „Weißt du nicht, daß du Kaiser bist, der nur Gesetze zu geben, nicht aber anzunehmen hat?" (Spartian. p. 249.) Cajus Caligula sagt bei Sueton (c. 29. p. 246): „Gedenke, daß mir Alles und gegen Alle erlaubt ist."

21. Welches ist die diesem Gebote besonders angehängte Verheißung?

Auf daß dirs wohl gehe und du lange lebest auf Erden, Eph. 6, 3.

Die Verheißung ist demnach eine doppelte: 1. die des langen Lebens; 2. die des Wohlergehens und des Segens. Denn ein langes Leben ohne Glück ist keine Wohlthat, sondern langwierige Qual, sagt Sirach 41, 3.

22. Warum hat aber Gott demselben diese Verheißung noch besonders beigefügt?

1. Um uns durch diese Belohnung zur Haltung desselben desto mehr zu ermuntern;

2. um öffentlich zu bezeugen, wie hoch er die Ehre der Eltern halte;

3. um zu zeigen, wie nothwendig der Gehorsam gegen dieses Gebot sei.

Es ist nämlich der Gehorsam gegen dieses Gebot — das erste, das eine Verheißung hat (nämlich die dieses besonderen Segens), Eph. 6, 2, — eine Vorbereitung oder treibende Ursache zum Gehorsam gegen das ganze übrige Gesetz. Denn so lange Achtung und Gehorsam der Untergebenen gegen die Vorgesetzten besteht, werden auch die Anforderungen der übrigen Gebote gern und leicht erfüllt werden, und umgekehrt.

Dem widerspricht nicht, daß auch viele Gottlose und Ungehorsame lange leben und glücklich sind; dagegen manche Fromme und Gehorsame in der Blüthe ihre Jugend weggerafft werden. Denn 1. einzelne wenige Beispiele heben die Regel nicht auf, denn gar manche Ungehorsame finden ein jämmerliches, plötzliches Ende, Sprüchw. 20, 20. 30, 17; wogegen auch sehr viele Fromme lange leben. 2. Langes Leben und äußeres Wohlergehen wird gottlosen Menschen gestattet, damit sie dermaleins ein desto schwereres Ver-

dammungsurtheil empfahen. Der frühzeitige Hingang ins ewige Leben wird über Fromme verhängt zum reichlichen Ersatz für ein langes Leben auf Erden.

23. Welches ist die besondere Drohung und Strafe dieses Gebots?

„Verflucht sei, wer seinem Vater oder seiner Mutter fluchet", 5 Mos. 27, 16. „Wer Vater oder Mutter fluchet, der soll des Todes sterben", 2 Mos. 21, 17. 3 Mos. 20, 9.

Exempel der Belohnung sind: Sem und Japhet, 1 Mos. 9, 26. 27; Tobias, Tob. 5, 15; Joseph, 1 Mos. 49, 25. Beispiele der Bestrafung: Ham, 1 Mos. 9, 25; Ruben, 1 Mos. 49, 3; die Söhne Eli, 1 Sam. 4, 17. 18; Absalom, 2 Sam. 18, 9 ff. u. a. Hiebei ist Eins zu beachten: Weil es mit allen Ständen, die unter das Vierte Gebot fallen, ein und dieselbe Bewandtniß hat, so bezieht man die Verheißung, die dem einen Stande gegeben ist, mit Recht auch auf den andern. Das Gleiche gilt von den Drohungen.

Das Fünfte Gebot.

24. Welches ist das Fünfte Gebot?

Du sollst nicht tödten.

25. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid thun, sondern ihm helfen und fördern in allen Leibesnöthen.

Der Endzweck dieses Gebotes ist die Erhaltung des Lebens, die Bewahrung des Leibes vor Schaden und überhaupt unsre und Andrer Wohlfahrt.

26. Was heißt „tödten" in diesem Gebot?

Es bedeutet im Allgemeinen, unserm Nächsten an seinem Leben in irgend welcher Weise Schaden und Leid thun.

„Tödten" bezeichnet eigentlich: umbringen, das Leben eines Menschen schädigen und verkürzen. Hier aber steht es, mittelst einer Vertauschung von Gattung und Art, im weiteren Sinne zur Bezeichnung jeder Art von Schädigung, die dem Leben des Nächsten widerfährt, es geschehe durch innere Bewegungen, durch Geberden, Reden, Handlungen oder auf irgend eine andre Weise.

27. Welche Arten, einen Menschen zu tödten, gibt es demnach?

Diese: nämlich 1. durch innerliche Bewegungen des Gemüths, als durch Zorn, Matth. 5, 22; Haß, 1 Joh. 3, 15; Feindschaft, Eifersucht, Gal. 5, 20; Neid, Rachgier, Röm. 1, 29; Vorsätze oder Gedanken, 1 Mos. 27, 41;

2. durch äußerliche Geberden, als Verstellung des Antlitzes, Murren, sich Ungeberdigstellen, 1 Cor. 13, 5; sich Aufblähen, 2 Cor. 12, 20.

Denn dieses sind gleichsam nur äußere Zeichen, die die innerliche Bosheit kundgeben.

3. Mit der Zunge, nämlich durch Schmähungen, Matth. 5, 22. 7, 1; Lästerung, Verläumdung, Röm. 1, 30; durch Beißen und Fressen, Gal. 5, 15; durch Verwünschungen, Röm. 12, 14.

Nach der Auslegung Christi und der Apostel ist also nicht blos der äußere Todtschlag, sondern sind auch dessen innere Ursachen — seien es nun die Anreizungen dazu von außen, oder die damit verbundenen inneren Kundgebungen — verboten. Es folgt dieses daraus, daß, weil die Wirkung verboten ist, folglich auch die Ursachen verboten sein müssen. Denn Christus will nicht, daß wir Andre schädigen. Folglich will er auch die Mittel nicht, durch welche wir schädigen können. Folglich will er auch nicht, daß wir nach diesen Mitteln trachten oder sie begehren. — Er will nicht, daß man danach trachte. Folglich will er auch nicht, daß man dieses Trachten kundgebe durch Worte, Geberden und Mienen. Somit haben die Pharisäer geirrt, und irren noch immer die Juden mit ihrer Meinung, daß der Todtschlag nur äußerlich mit der Hand, nicht aber innerlich durch die Regungen des Herzens verübt werde, Matth. 5, 21 seq.

4. Durch die äußere That; und zwar theils durch Verletzung oder Verstümmelung der Glieder des Leibes, 2 Mos. 21, 24 ff.; theils auf andere Weise, dadurch Blut vergossen wird.

Es mag solches geschehen vermittelst Waffen, Holz, Eisen, Stein oder der bloßen Hand, 2 Mos. 21, 18 ff. 4 Mos. 25, 7, oder auch ohne Werkzeuge. Dahin gehören somit Alle, welche 1. irgendwie einen Todtschlag befehlen oder anstiften oder selbst dazu behilflich sind, oder ihn billigen, oder durch Verrath, falsches Zeugniß oder sonst durch irgend eine Art von Vorschub die Schädigung des Leibes und Lebens eines Menschen verursachen. Dahin zielen die mosaischen Gesetze vom Brunnengraben und vom stößigen Ochsen, 2 Mos. 21, 28. 22, 2. „Glaube ja nicht — sagt Augustinus (tract. 4. in Joh. t. 9. col. 315. A.) — „daß du kein Todtschläger seiest, wenn du deinem Bruder Uebles räthst; wenn du das thust, so tödtest du ihn." 2. Diejenigen, welche entweder das Schwangerwerden verhindern, 1 Mos. 38, 9, was Epiphanius (haeres. 26. l. 1. t. 2. p. 40. und haeres. 63. l. 2. t. 1. p. 245) den Gnostikern und Origenianern zur Last legt; oder die Frucht im Mutterleib abtreiben, 2 Mos. 21, 22; oder die Kinder im Schlaf erdrücken, 1 Kön. 3, 19. — 3. Diejenigen, welche Andre nicht vertheidigen, die sie beschützen sollten, 1 Joh. 3, 16. So ist der reiche Mann an Lazarus zum Todtschläger geworden, Luc. 16. Denn einem Menschen die Mittel zum Leben versagen, heißt ihn tödten, nach dem Spruche des Ambrosius: „Hast du nicht gespeist, so hast du getödtet" (In jure canon. dist. 86. C. Pasce fame 21.).

Es werden also hier folgende Laster und Sünden verboten: 1. Zorn, Haß, Widerwillen, Feindseligkeit, Neid, Rachgier. 2. Mürrisches Wesen, Unfreundlichkeit, Aufgeblasenheit; wenn Einer mit frechem Blick oder abgewandtem Gesicht, oder drohenden Augen, schnaubend und zähneknirschend einhergeht und den Nächsten keines Blickes, geschweige denn eines Wortes würdigt; denn dieses heißt: sich ungeberdig stellen. 3. Lästerung, Schmähung, Verhöhnung, Herausforderung. 4. Treulosigkeit, Leichtgläubigkeit, Sucht zu

widersprechen.*) — Nach der naturgemäßen Ordnung sollten zwar die Gebote von den Tugenden und guten Werken in diesem und anderen Geboten voranstehen; aber weil in diesen vornehmlich die Laster und Sünden verboten, die Tugenden und guten Werke aber erst in der Folge geboten sind, so haben wir es vorgezogen, hier der Anordnung der Gebote zu folgen und die Laster vor den Tugenden abzuhandeln, um der richtigen Auslegung nicht durch Verwirrung oder unnöthige Wiederholung zu schaden. Es genüge, dieß ein für allemal bemerkt zu haben.

28. Wäre es also nicht erlaubt, dem Nächsten zu zürnen und ihn zu Zeiten zu hassen?

Wenn es aus persönlicher Abneigung, Unduldsamkeit und Rachsucht oder sonst aus blinder Leidenschaft geschieht, so ist solches nicht erlaubt; geschieht es aber im rechten Eifer wider die Sünde aus Liebe zu Gott und zu seiner Ehre, so ist es wohl erlaubt.

Man muß also einen Unterschied machen zwischen dem ungerechten, leidenschaftlichen und persönlichen Zorn, welcher nicht erlaubt ist, und dem gerechten Zürnen von gemeinschaftswegen oder amtshalber, welches erlaubt ist. Es ist Letzteres nämlich die Pflicht solcher Personen, die in einem öffentlichen Amte stehen. So zürnt Moses beim Anblick des goldenen Kalbes, 2 Mos. 32, 19; Jakob über die Rahel, 1 Mos. 30, 2. David haßt die Versammlung der Boshaften, Psalm 26, 5, und zwar „in rechtem Ernst", Psalm 139, 22. So ist es den Predigern der Kirche, obrigkeitlichen Beamten, Eltern, Lehrern erlaubt, über unbotmäßige Zuhörer, Unterthanen, Kinder, Schüler ꝛc. zu zürnen. Unterlassen sie es, so versündigen sie sich schwer, wie Eli's Beispiel zeigt, 1 Sam. 4, 18. Hiebei ist jedoch Augustins Warnung zu beachten (l. 1. retr. 19. t. 1. col. 28. B.), daß wir über die Sünde, nicht aber über den sündigenden Bruder zürnen sollen. „Derjenige", sagt er, „zürnt nicht dem Bruder, der der Sünde des Bruders zürnt". Gleichermaßen ist auch vom Hassen zu urtheilen.

29. So wird gleichermaßen auch die Rachbegierde nicht erlaubt sein —?

Die Privatrache, welche aus böser Leidenschaft entspringt und auf das Verderben Desjenigen abzielt, an dem sie vollzogen wird, ist ganz und gar verboten, Matth. 5, 39. Röm. 12, 17. Die öffentliche Bestrafung jedoch, welche in gewisser Ordnung und nach den Gesetzen, ohne Haß gegen die Person vorgenommen wird, ist der weltlichen Obrigkeit anbefohlen.

Die Obrigkeit ist nämlich „eine Dienerin Gottes, eine Rächerin zur Strafe" Röm. 13, 4. Ihr steht also die Rache zu. Denn Gott ist ein Rächer theils unmittelbar, ohne menschliche Hilfe, theils mittelbar durch die Obrigkeit. Deßwegen haben Celsus, Julianus Apostata u. A. Unrecht gethan, indem sie gegen das Evangelium die unwahre Beschuldigung erhoben, daß es durch das Verbot der Rache die Obrigkeit aufhebe. D. Hutter. L. C. loc. 32. c. 1. p. 997. Becan. art. de magistr. 49. p. 859.

---

*) ἀντιφονία im lateinischen Text ist wohl Druckfehler für ἀντιφωνία. Anm. des Uebers.

30. So begeht demnach die Obrigkeit keine Sünde, wenn sie an schuldigen und verbrecherischen Menschen die Todesstrafe vollzieht?

Nein, sie sündigt damit nicht. Denn

1. ist ihr solches strenge, mit Ausschluß aller Gnade, von Gott anbefohlen, 2 Mos. 22, 18. 5 Mos. 19, 13;

2. hat Gott ihr zu diesem Ende das Schwert in die Hand gegeben, Röm. 13, 4. 1 Petr. 2, 14;

3. ist es eine herrliche Tugend der Obrigkeit, wenn sie die Gottlosen austilget von der Erde und schaffet, daß die Uebelthäter aus der Stadt vertrieben werden, Psalm 101, 8;

4. endlich wird dadurch für den gemeinen Nutzen und Frieden am besten gesorgt, 1 Petr. 2, 14.

Der 1. Beweisgrund stützt sich auf Gottes Gebot; der 2. auf den Endzweck; der 3. auf das, was für die Obrigkeit insbesondre eine Tugend ist; der 4. auf die Förderung des gemeinen Nutzens. Denn wenn die Uebelthäter aus dem Wege geräumt werden, so können sie Niemand mehr Schaden thun, und es wird ein warnendes Beispiel aufgestellt, daß Andre nicht gleiche Verbrechen ungestraft verüben. Treffend sagt Lactantius (de ira Dei c. 17. p. 355): „Verbrechen ungestraft hingehen lassen, ist Grausamkeit und nicht Barmherzigkeit" und der Schauspieler Publius Syrus in seinen Sprüchen (p. 8. 18.): „Wer die Bösen schont, schadet den Guten. Wer das Unrechtthun ungestraft läßt, lädt die Schuld auf sich."

Somit irren die Wiedertäufer (Wigand. in Anabapt. p. 205 seq.), Photinianer (Ostorod. in Instit. Germ. p. 184. 185.) und die Weigelianer (Weigel. postill. dominic. 22. p. Trin. p. 329. ff.), welche in ihrer Verblendung behaupten, daß man Mörder, Ehebrecher und andere grobe Verbrecher nicht am Leben strafen dürfe. Denn wenn Christus spricht, Luc. 6, 37: „Verdammet nicht &c.", so verwirft er damit nur das eigenmächtige, leidenschaftliche Verdammen, nicht aber das öffentliche, dem Gesetz gemäß vom Gericht ausgesprochene Verdammungsurtheil. Ebensowenig gehört hieher das Beispiel der Ehebrecherin, die von Christo losgesprochen wurde, Joh. 8, 11. (Wigand. in Anab. p. 192.). Denn Christus war nicht gekommen, um den weltlichen Richter zu spielen, sondern um bußfertige Sünder selig zu machen. Zudem hat er sie nicht vor dem weltlichen Gericht freigesprochen, sondern nur vor dem Richterstuhle des Gewissens. Der erstere Beweis der Gegner beruht also auf einem falschen Schluß, indem aus Prämissen, die nur in einer gewissen Hinsicht gelten, eine allgemeine Folgerung gezogen wird. Der 2. beantwortet eine ganz andre Frage, als die, um welche es sich hier handelt.

31. Kann denn auch ein Christ mit gutem Gewissen Kriegsdienste thun und in der Schlacht einen Feind tödten?

Ja wohl. Denn ein gerechter Krieg, wenn er auf rechte Art geführt wird, ist nicht verwerflich. Denn

1. hat Gott selbst im A. Test. seinem Volke geboten, Krieg zu führen, 4 Mos. 31, 3. Jos. 1, und ihm gewisse Kriegsgesetze

vorgeschrieben, 5 Mos. 20, 1; auch demselben wider seine Feinde Hilfe geleistet, Jos. 8, 1. 23, 5. Psalm 18, 48;

2. haben auch Christus und seine Apostel im N. Test. nirgends den Krieg verboten, sondern vielmehr für die Kriegsleute nützliche Vorschriften gegeben, Luc. 3, 14; auch gläubige Kriegsleute hoch gerühmt, wie das Exempel des Hauptmanns, Matth. 8, 10, und des Cornelius zeigt, Apostg. 10, 4.

Der 1. Beweisgrund stützt sich auf Gottes Gebot; Gott aber befiehlt und billigt Nichts, das an und für sich ungerecht ist; der 2. auf das Beispiel Christi und der Apostel, das durch ihre entgegengesetzte Handlungsweise noch bestätigt wird. Denn Johannes der Täufer gebietet den Kriegsleuten, mit ihrem Solde zufrieden zu sein, ihr Kriegshandwerk selbst verbietet er ihnen keineswegs. (Augustin. epist. ad Marcell. 5. t. 1. col. 24. B.). Es gebietet weder Christus dem Hauptmann, noch Petrus dem Cornelius, die Waffen abzulegen und dem Kriegsdienste zu entsagen, wenn sie wahre Christen sein wollten, noch hat Cornelius nach seiner Taufe seine Soldaten im Stiche gelassen, sondern hat sie unterrichtet und taufen lassen. Also haben sie den Kriegerstand an und für sich gut geheißen; folglich auch das, was ihm eigens zukommt, nämlich dem Feinde Abbruch thun, ihn vernichten, erschlagen 2c.

Somit irren Tertullianus (de idol. c. 19. p. 289. B.), Lactantius (l. 6. instit. div. c. 20. 29. p. 275.) und zu unsrer Zeit die Wiedertäufer, Photinianer und Weigelianer, welche die Behauptung aufstellen, daß Christen, ohne ihr Gewissen zu verletzen, an Krieg und Kriegsdienst nicht theilnehmen können. (Colloq. Franckenthal. art. 5. act. 26. p. 470. 486. Ostorod. inst. c. 27. n. 4. p. 178. Schmaltz. contr. disp. 6. D. Frantz. p. 393. Weigel. postill. domin. 22. post Trin. p. 329.). Mit Unrecht machen diese folgende Gründe für sich geltend:

I. Die Stelle Matth. 26, 52: „Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen." (Colloq. Franckenthal. ibid. p. 447.) Denn hier handelt es sich um den, der ohne Befehl oder Erlaubniß der rechtmäßigen Obrigkeit das Schwert nimmt, um Andern ein Leids zu thun.

II. Daß (in derselben Stelle) zu Petrus gesagt wird: „Stecke dein Schwert in die Scheide" (Wigand. in Anab. p. 209). Denn ihm als einem Lehrer und Prediger des Evangeliums kam es am allerwenigsten zu, das Schwert zu nehmen, da es das Amt solcher Leute ist, Streiter des Herrn zu sein, 2 Tim. 2, 4.

III. Daß es heißt, die Waffen der christlichen Ritterschaft seien geistlich, 1 Cor. 10, 4. (Melanchthon. disp. de reb. polit. 5. de delir. et furor. anabapt. apud Luther. t. 1. Witteb. f. 458. a. Wigand. in anabapt. p. 206.). Denn hier redet der Apostel von der geistlichen Ritterschaft; diese aber als den Gegensatz der leiblichen Ritterschaft zu fassen, ist falsch.

IV. Daß im Krieg oftmals ungerechter Todtschlag, Raub u. dgl. begangen werde. (Colloq. Franckenth. art. 5. act. 26. p. 470.). Denn der Mißbrauch hebt das, was an und für sich gut ist, nicht auf.

Andre Gegengründe siehe bei Gerhard. Loc. Comm. de magistr. polit. 5. 6. §. 387 seq. p. 1159. Treffend sagt Augustinus (l. 22. contr. Faust. c. 74. t. 8. col. 432. C. D.): „Die Kriegsleute sind die Wächter der öffentlichen Sicherheit." Und kurz zuvor: „Die Begierde zu schaden, blutdürstige Rachgier, ein streitsüchtiges, unversöhnliches Gemüth, ein wilder, wider-

spenstiger Geist, ein tyrannischer Sinn und ähnliche Neigungen, die sich im Kriege kundgeben: das ists, was mit Recht verworfen wird.“ — Denn — „es gibt ein Recht, das im Kriege gilt, wie es ein Recht gibt, das im Frieden gilt, und Pflicht ist es, beide ebenso unparteiisch, als unerschrocken zu wahren“, sagt Livius (Decad. 1. p. 124.).

32. Da aber dieses Gebot verbietet, den Nächsten zu tödten: sollte es etwa erlaubt sein, sich selbst zu tödten?

Ganz und gar nicht. Denn

1. dieses Gebot verbietet es schlechthin, einen Menschen zu tödten. Augustinus sagt (l. 1. de Civ. Dei c. 20. t. 5. col. 68. B.): „Du sollst keinen Menschen tödten, also auch dich selbst nicht; denn wer sich selbst das Leben nimmt, der tödtet ja gerade einen Menschen.“

2. Wenn es nicht erlaubt ist, den Nächsten zu tödten, so ist es folgerichtig noch viel weniger erlaubt, sich selbst zu tödten: denn Jeder ist sich selbst der Nächste.

Hiezu kommt 3., daß wir in der Heil. Schrift kein Gebot hierüber haben, noch auch ein Beispiel, das uns zur Nachahmung aufgestellt wäre.

Der 1. Beweisgrund beruht auf einem Schlusse aus der Allgemeinheit des Verbots; der 2. auf einem Vergleich quantitativ ungleicher Begriffe, wobei aus der Negirung des Kleineren auf die des Größeren geschlossen wird; der 3. auf dem Zeugniß der Heil. Schrift. Noch mehr Beweisgründe hat Augustinus im 1. Buch seines Werkes De Civitate Dei (c. 23. t. 5. col. 77. B.). Insbesondre gibt er eine erschöpfende Aufzählung der Ursachen, um deren willen ein Mensch sich selbst das Leben nehmen mag, und schließt daraus auf das Unrechtmäßige des Selbstmords, weil keine von diesen Ursachen gerechtfertigt ist. (Siehe Chemnitz in der Ausleg. des 6. Gebots. II. S. 76 folg.).

Somit irren I. die Heiden, welche es für eine herrliche That ansahen, sich selbst zu tödten; wie z. B. M. Curtius, Cato von Utica u. A. (Augustin. a. a. O. c. 23. t. 5. col. 71. A.).

II. Die Donatisten, welche die Behauptung aufstellten, daß sie, ohne eine Sünde zu begehen, sich selbst den Tod geben könnten. (Augustin. l. 2. contr. Gaudent. c. 23. t. 7. col. 351 seq.).

III. Die Weiber im Alterthum, welche, um der Schändung durch ihre Verfolger zu entgehen, sich ins Wasser stürzten, wie die Weiber von Antiochia (Eusebius, Kirchengesch. l. 8. c. 12. p. 110. E. und c. 16. p. 12. F.); dahin gehört auch Lucretia (Augustin. l. 1. de civit. Dei. c. 19. t. 5. col. 64. c. seq.). Aber wenn dieses ein guter Grund wäre, dann gäbe es nichts Segensreicheres und Nützlicheres, als gleich nach der Taufe Selbstmord zu begehen. Ja man müßte, wie Augustin (a. a. O. c. 27. t. 5. col. 76. C.) sagt, die Leute dazu auffordern, daß sie sich lieber gleich das Leben nehmen sollten, nachdem sie, abgewaschen im Bad der heiligen Wiedergeburt, Vergebung aller ihrer Sünden empfangen haben; denn das wäre die Zeit, um alle zukünftigen Sünden zu verhüten, wenn nämlich alle früheren Sünden frisch getilgt sind. Ist der Selbstmord das richtige Mittel hiezu, warum benutzt

man nicht gerade diese Zeit für denselben? Warum sollte jeder Neugetaufte seiner schonen?

Unhaltbar sind folgende Einwürfe der Gegner: 1. das Beispiel des Rhazis, 2 Macc. 14, 42 folg. Denn das 2. Maccabäerbuch ist nicht canonisch. 2. Das des Simson, Richt. 16, 30. Denn dieses ist ein vereinzelt dastehendes Beispiel, das sich in Folge besondrer, uns räthselhafter Eingebung des Heil. Geistes zugetragen hat und ein Vorbild Christi sein soll ꝛc. „Welche Beispiele immer die Heiden, die Gott nicht kennen, uns entgegenhalten mögen: so viel ist klar, daß die, welche den einigen Gott anbeten, solches nicht thun dürfen.“ (Augustin. l. 1. de civit. D. c. 23. t. 5. col. 70. D.).

33. Da aber das Verbot allgemein lautet: du sollst nicht tödten: sollte es da auch erlaubt sein, Thiere zu tödten?

Gewiß ist solches erlaubt, denn

1. ist es nur verboten, Menschenblut zu vergießen, 1 Mos. 9, 6;

2. ist den Menschen ausdrücklich die Erlaubniß gegeben, Thiere zu tödten und zur Speise zu schlachten, 1 Mos. 9, 2. 3. Apostg. 10, 13.

Falsch ist daher

I. die Lehre der Manichäer, welche aus Furcht vor dem Fünften Gebot nicht einmal Kräuter ausraufen und Obst pflücken wollten. (Augustin. l. 3. confess. c. 10. t. 1. col. 87. D.)

II. Die Lehre derjenigen Manichäer, welche dieses Gebot auch auf die wilden und zahmen Thiere ausdehnen wollten. (Augustin. l. de Civ. Dei c. 20. t. 5. col. 67. D.).

III. Die Lehre der Eremiten, welche thörichterweise meinten, man dürfe diesem Gebot zufolge auch keine Flöhe und andre Insecten tödten. Hospinianus (l. 1. de orig. monach. c. 4. p. 21) berichtet aus Gerhard von Nazareth (c. 37), daß der Einsiedler Henricus im Thale des heiligen Nicolaus bei Antiochia nichts Getödtetes gegessen habe.

34. Da nun dieses Gebot verbietet, dem Nächsten Schaden und Leid zu thun: was ist uns denn hingegen in demselben geboten?

Es ist geboten, daß wir dem Nächsten mit Freundlichkeit und Wohlwollen helfen und ihn fördern in allen Nöthen und Gefahren des Leibes und Lebens.

Da nämlich das Gesetz uns gebietet, nicht allein vor Sünden uns zu hüten, sondern auch das Gegentheil von denselben zu thun, so schließt das verneinende Gebot: „du sollst nicht tödten“ das bejahende: „du sollst das Leben deines Nächsten beschützen“ — und zwar 1. mit der Begierde und Neigung des Herzens; 2. mit äußerlichen Kundgebungen und Geberden; 3. mit der eigentlichen That und Handlung — nothwendig in sich. Es sind also hier folgende Tugenden und gute Werke geboten: 1. ungeheuchelte Freundlichkeit und Liebe gegen den Nebenmenschen; 2. Wohlwollen aus treuem, mitleidigem Herzen, das gegen den dürftigen Nächsten an den Tag gelegt werden muß; 3. Langmuth oder Sanftmuth, welche das erlittene Unrecht geduldig trägt und verzeiht: 4. Versöhnlichkeit, Milde, Leutseligkeit, Freundlichkeit,

welche im äußerlichen Verhalten gegen Andre unsre wohlwollende Gesinnung bekunden.

35. Was ist die Verheißung dieses Gebots?

„Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen. Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen, Matth. 5, 5. 7. 9.

Diese Verheißung ist allgemeiner Art, und es werden deren noch viele andre in der Schrift gefunden. Beispiele: die Wehmütter, 2 Mos. 1, 21; David, 1 Sam. 24, 20. 26, 25 2c.

36. Welches ist die Drohung und Strafe dieses Gebotes?

„Wer Menschenblut vergeußt, deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden", 1 Mos. 9, 6.

„Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen", Matth. 26, 52.

Beispiele: Cain, 1 Mos. 4, 12; Abimelech, Richt. 9, 53; Doeg und Saul, Psalm 52; Athalia, 2 Kön. 11, 16 2c.

Das Sechste Gebot.

37. Welches ist das Sechste Gebot?

Du sollst nicht ehebrechen.

38. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken, und ein Jeglicher sein Gemahl liebe und ehre.

Der Endzweck dieses Gebotes ist die Erhaltung der Keuschheit und der Ehe.

39. Was bedeutet in diesem Gebote: ehebrechen?

Es bedeutet im Allgemeinen: durch unerlaubte Gelüste, Reizungen und Unzucht den Leib und die Seele auf irgendwelche Weise beflecken und schänden.

Ehebrechen bedeutet eigentlich: die eheliche Treue durch unerlaubten geschlechtlichen Umgang brechen. Aber hier steht es, vermittelst einer Vertauschung der Art mit dem Gattungsbegriff, im weiteren Sinne zur Bezeichnung jeder unerlaubten Befleckung, sowohl des Leibes als der Seele, innerhalb, wie außerhalb des rechtmäßigen Ehebunds; sowie auch von deren Ursachen, Gelegenheiten, den damit verbundenen Gemüthsbewegungen, den sie begleitenden, ihnen vorausgehenden oder nachfolgenden Nebenumständen. Denn 1. unter

Einer Art sind alle andern verwandten Arten mitbegriffen; ist folglich der eigentliche Ehebruch, als die gröbste Art der Fleischeslust, verboten, so sind damit auch alle andern Fälle und Arten verboten. 2. Wird die Wirkung verdammt, so wird auch die Ursache verdammt, und umgekehrt. Ist folglich hier der Ehebruch verdammt, so sind auch desselben Ursachen, vorausgehende und nachfolgende Nebenumstände verdammt 2c.

40. Auf wie vielerlei Art und Weise wird demnach Ehebruch begangen?

1. Durch unordentliche innere Neigung des Herzens, unreine Gedanken und böse Gelüste des Herzens.

„Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen" Matth. 5, 28.

2. Durch unzüchtige äußerliche Geberden, als durch lüsternes Zuwinken mit den Augen, Sir. 26, 12. 2 Petr. 2, 14; durch herausforderndes Mienenspiel, Sprüchw. 7, 13; durch Hurenschmuck, unverschämtes Küssen (siehe dieselbe Stelle), durch Herzen und Drücken, Sprüchw. 5, 40.

Dahin gehört also Alles, was in Geberden, Schmuck oder äußerem Auftreten die sinnliche Lust des Herzens reizt oder verräth.

3. Durch äußerliches Reden, als: durch schandbare Worte, Col. 3, 8; durch faules, garstiges Geschwätz, Eph. 4, 29 u. s. w.

Solche Reden nämlich zielen auf Erregung der fleischlichen Lust ab.

4. Durch äußerliche That, nämlich durch jeglichen unerlaubten geschlechtlichen Verkehr außerhalb der rechtmäßigen Ehe, als Unzucht zwischen Mannspersonen, Hurerei, Nothzucht, Ehebruch, Blutschande, Sodomiterei u. s. f.

Dahin gehören auch nicht blos die, welche solches thun, sondern auch die, welche ihre Einwilligung dazu geben, Röm. 1, 32. Darum werden Ehebrecher alle diejenigen genannt, welche Ehebruch und Hurerei irgend welcher Gestalt vertheidigen, befördern, nicht widerrathen, begünstigen, nicht verhindern, oder in anderer Weise sich dieser fremden Sünde theilhaftig machen.

Demnach werden folgende Laster und Sünden in diesem Gebot verboten: 1. Böse Gelüste und Reizungen des Herzens. 2. Schamlosigkeit, lüsterner Blick, herausforderndes Mienenspiel, wollüstige Kleidung und Körperbewegung. 3. Frechheit, schandbare Worte, faule und garstige Geschwätze, Buhlenlieder. Dahin gehören ferner alle Lockungen, Gelegenheiten und Reizmittel zur Unzucht, als zum Beispiel: Uebermaß, Uebersättigung, Müßiggang, schlechte Gesellschaft, wollüstiges Ruhelager, Unmäßigkeit, Ueppigkeit, Trunkenheit, Freß- und Saufgelage u. dgl. Diese Dinge reizen zu allermeist zu Sünden wider das 6. Gebot. 4. Offene und geheime Hurerei, Schwächung, Ehebruch, Kuppelei, Nothzucht, Blutschande, Halten von Beischläferinnen, sei es im ledigen oder im ehelichen Stand, Sodomiterei. Diese Dinge unterscheiden sich folgendermaßen: Schwächung bedeutet: Jungfrauen (wie auch ehrbare Wittwen) unerlaubter Weise ihrer Jungfrauschaft berauben (Wesenb. in paratitl. ff. aa l. Jul. de adult. n. 19). Gemeine Hurerei findet statt zwischen ledigen Personen ohne Unterschied. Unerlaubter Geschlechtsverkehr zwischen

Verheiratheten heißt Ehebruch; er ist eine Verletzung der zugesagten ehelichen Treue (Wesenb. ebend. n. 4.). Er ist einfacher Ehebruch, wenn er zwischen einer ledigen und einer verheiratheten Person statthat; zweifacher: wenn zwischen zwei Verheiratheten. Das Sächsische Recht nennt diese Art: Oberhurerei (worüber siehe Schultz. Synops. instit. tit. de publ. judic. lit. K. p. 726 seq.). Kuppelei oder Hurenwirthschaft bedeutet die gewerbsmäßige Prostitution von Jungfrauen, ledigen und verheiratheten Weibern oder Buhldirnen. Daher Einer, der solches betreibt, ein leno, Hurenwirth; und eine Frau, die sich damit abgibt, eine lena oder Hurenwirthin genannt wird (Damboud. prax. crim. c. 91. p. 288). Entführung und Nothzucht bedeutet: eine Weibsperson mit Gewalt an einen fremden Ort führen und schänden, 2 Mos. 22, 16. 5 Mos. 22, 25 (Wesenbec. a. a. O.). Blutschande ist der Beischlaf mit Blutsverwandten und anderen nahen Verwandten innerhalb der vom göttlichen Recht verbotenen Grade, 3 Mos. 18, 6. 20, 11. (Schneidew. ad tit. instit. de nupt. rubr. de nupt. illicit. n. 3. l. 4.). Concubinat oder Beischläferinnen-Halten ist die regelmäßige Beiwohnung einer ledigen Mannsperson mit einem Weib ohne eheliche Zuneigung (Wesenbec. in paratitl. ff. de concub. n. 3.). Kebsweiber-Halten bedeutet die regelmäßige Beiwohnung eines Ehemannes mit anderen Weibern neben seiner rechtmäßigen Ehefrau. Sodomiterei bezeichnet die unnatürliche fleischliche Vermischung entweder zwischen Personen männlichen Geschlechts oder mit Thieren, Röm. 1, 16 (Damboud. in prax. crim. 96.). Sie heißt sonst auch die stumme Sünde, weil sie unter Christen nicht einmal genannt werden, geschweige denn bekannt sein sollte.

Es irren demnach I. die Pharisäer und Juden, welche behaupteten, daß verbotene Regungen des Herzens und lüsterne Blicke kein Ehebruch seien, Matth. 5, 28.

II. Die Rabbinen und Talmudisten, welche lehren, daß Ehebruch nur mit einer verheiratheten Frauensperson, aber nicht auch mit einer ledigen begangen werde (Tarnov. de conjug. l. 3. c. 35. p. 849).

III. Jene gottlosen Gesellen unter den Christen, welche (nach dem Vorbilde bei Terentius, adelph. act. 1. sc. 2. p. 197) das Huren nicht als sündhaft für einen Jüngling betrachten, da dieses Gebot nur den Ehebruch verbiete, die gemeine Hurerei dagegen von Gott selbst erlaubt sei, was sie durch eine gewaltsame Verdrehung mit der Stelle Hos. 1, 2 beweisen wollen (Gerhard. Loc. C. t. 2. p. 140 seq.). Und doch gebietet daselbst der Herr dem Propheten keineswegs, zu huren, sondern ein Weib, welches allerdings zuvor Hurerei getrieben hatte, zu seiner rechtmäßigen Ehegattin zu nehmen und dabei mit derselben Kinder zu erzeugen. Letztere werden Hurenkinder genannt, nicht weil sie durch Hurerei erzeugt wurden, sondern von wegen der Vergangenheit ihrer Mutter, welche die Hure genannt wurde. So wird auch Rahab eine Hure genant, Jos. 2, 1. Hebr. 11, 31.

IV. Von den Papisten diejenigen, welche behaupten, es sei besser, ein Meßpriester habe recht viele Beischläferinnen, jedoch eine nach der andern, als Eine rechtmäßige Ehegattin (Campegius bei Sleidan. de stat. relig. l. 4. p. 104. Coster. enchir. c. 19. p. 566.).

41. Da nun aber in diesem Gebot jegliche Unreinigkeit verboten ist, was wird uns hingegen in demselben geboten?

Daß wir keusch und züchtig leben in Gedanken, Worten und Werken und ein Jeglicher sein Gemahl liebe und ehre.

Somit werden uns hier folgende Tugenden und gute Werke empfohlen: 1. Keuschheit Leibes und der Seele, welche im Allgemeinen das Leben unbefleckt erhält; 2. Schamhaftigkeit, welche in Gedanken, Worten, Handlungen, Sitten, Geberden, Mienen, Kleidung, Gang und Unterhaltung sich der Zucht und Ehrbarkeit befleißigt; 3. Mäßigkeit, welche die Triebe und Begierden in Essen, Trinken und geschlechtlichem Genuß regelt und zügelt. Dahin gehört auch Alles, was zur Erlangung und Erhaltung der Keuschheit dient, als: gewissenhafte Verwaltung des anbefohlenen Amts, fleißiges Arbeiten, Fasten, Casteien, Enthaltung von Dingen reizender Art, kurz Ertödtung des alten Adam. Denn wahr ist jenes bekannte Wort: „Machst du dem Müßiggang ein Ende, so wird der Bogen des Liebesgottes zu Schanden" (Ovid. l. 1. de remed. amor. p. 364).

Die Gelegenheit zu sündigen meiden, heißt die Sünde selbst meiden. „Wer eine löbliche Handthierung treibt, dem kann der Teufel nicht leicht beikommen", schreibt Hieronymus (epist. 4. ad Rust. monach. t. 1. p. 45.)

Bet', lies 'was Gut's, fast', meid' den Müßiggang:
So bleibst du keusch vor Gott dein Lebenlang.

Von der Keuschheit und dem heiligen Ehestand.

42. Wie vielerlei Art ist die Keuschheit?

Zweierlei: die jungfräuliche und die eheliche Keuschheit.

Diese Eintheilung beruht auf der Verschiedenheit des Subjects. Es werden nämlich unterschieden 1. solche, welche außer dem Ehestand leben, die Ledigen im Allgemeinen, Jungfrauen, Wittwen, Junggesellen, Wittwer; und 2. solche, welche im Ehestand leben, wie die Verheiratheten. Dieser Unterschied ist gemacht in der Stelle 1 Cor. 7, 32 ff.

43. Was nennst du „jungfräuliche Keuschheit"?

Das, daß unverheirathete Leute die wahre Reinheit Leibes und der Seele ohne irgendwelche fleischliche Unreinigkeit unbefleckt bewahren, 1 Cor. 7, 34. 1 Thess. 4, 5.

44. Was nennst du „eheliche Keuschheit"?

Diejenige Keuschheit, welche fromme Eheleute nach Gottes Ordnung pflegen, indem sie in gegenseitiger Liebe und aufrichtiger Treue ihr Ehebett unbefleckt erhalten, 1 Mos. 2, 24. Matth. 19, 4. Hebr. 13, 4.

45. Welche von diesen beiden ist besser und vorzuziehen?

An und für sich ist jede von beiden gut, heilig und rein. Wenn man aber auf den äußeren Vortheil sieht, so thun diejenigen besser, welche ihre Jungfrauschaft bewahren, als die, welche freien, 1 Cor. 7, 38. Da aber die Keuschheit eine ganz besondre Gabe Gottes ist, welche nicht Jedermann fassen kann, Matth. 19, 11. 12,

so ist es für die, welche jene Gabe nicht haben, wahrlich viel besser, freien, als Brunst leiden, 1 Cor. 7, 9.

Im Irrthum sind demnach die Mönche und Nonnen, welche nicht allein unbesonnener Weise stetige Jungfrauschaft geloben, die sie doch nicht bewahren können, sondern sich auch herausnehmen, durch dieselbe sowohl die eignen als fremde Sünden zu büßen und vor den Verehelichten sich den Himmel zu verdienen (Bellarm. l. 2. de monach. c. 6. col. 361. D. seq. et c. t. 2. col. 415 seq. Concil. Trid. sess. 24. c. 10.).

Mit Unrecht machen die Gegner geltend: I. Daß Paulus sage, es sei dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre, 1 Cor. 7, 1. (Bellarm. a. a. O. c. 9. t. 2. col. 376. B.) Denn da redet Paulus von „gut" im Sinne von „nützlich aus Gründen augenblicklicher Noth". Und so gebraucht er den Ausdruck nicht im Gegensatz von „böse" und „sündhaft", sondern allein von äußerlichem Nachtheil.

II. Daß im 38. Vers der Apostel sage: „Welcher nicht heirathet, der thut besser". (Bellarm. a. a. O. c. 9. t. 2. col. 376. B.) Denn er vergleicht die äußeren Vortheile des ledigen und des ehelichen Standes mit einander und nennt das Nichtheirathen besser 1. aus Gründen der Noth, d. h. wegen der drohenden Verfolgungen, V. 26; 2. weil die Ehelosen weniger Abhaltung haben, den Uebungen der Gottseligkeit obzuliegen und um des Bekenntnisses willen der Gefahr sich zu unterziehen, V. 32. 34; da hingegen Eheleute mehr Trübsal haben, V. 38, und mehr durch Sorgen in Anspruch genommen sind, V. 33. 34. Indessen können wohl auch fromme Eheleute dem obliegen, was dem Herrn gefällt, wie das Exempel Abrahams, Jakobs, des Zacharias, des Vaters von Johannes dem Täufer u. a. zeigt. Der Fehler in beiden Einwürfen beruht also 1. darauf, daß Dinge im Gegensatz zu einander gestellt sind, die doch gar nicht entgegengesetzter Natur sind; 2. daß dem, was nur bedingte Geltung hat, schlechthinige Geltung beigemessen wird.

46. Was ist die Ehe?

Die Ehe ist die von Gott eingesetzte, unauflösliche Zusammenfügung Eines Mannes und Einer Frau zu Einem Fleisch, welche geschieht mit der ordentlichen Einwilligung beider zum Zweck gegenseitiger Unterstützung und der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.

Der hier definirte Begriff ist: „die Ehe", im Lateinischen: Conjugium, welche Bezeichnung von der Vergleichung mit einem gemeinsamen Joch, jugum, hergenommen ist, durch welches der Ehemann und die Ehefrau zu Einem Fleisch zusammengefügt sind, so daß der Ehestand gleichsam das Ziehen in Einem Joch bedeutet. Ein anderer lateinischer Ausdruck ist connubium, von nubere = sich verschleiern, was sich auf den Nebenumstand bezieht, daß in alten Zeiten die Braut, wenn sie ihrem Manne zugeführt wurde, Kopf und Gesicht mit dem Schleier, wie mit einer Wolke (nubes) verhüllte, wie das Beispiel der Rebecca zeigt, 1 Mos. 24, 65. Eine weitere Bezeichnung ist matrimonium, von mater = Mutter, wobei auf den Zweck gesehen wird, indem nämlich die Frau den Mann zu dem Endzweck heirathet, daß sie die Mutter von Kindern werde, und ihre vornehmste Sorge sei, daß sie Kinder gebäre, pflege und erziehe. Im Griechischen heißt die Ehe *συζυγία* und *ἐπιγαμία*.

Die Definition befaßt Gattung, wirkende Ursache, Materie, wesentliche Form und Zweck. Der **Gattungsbegriff** ist: Zusammenfügung, 1 Mos. 2, 24. Matth. 19, 6. Es ist dieses aber eine unauflösliche Verbindung, Matth. 19, 5. Hieraus ergibt sich:

I. Die Ehe kann nicht aufgelöst werden, außer 1. durch den Tod· 2. durch Ehebruch, Matth. 5, 32; 3. durch böswillige Verlassung, 1 Cor. 7, 11. Somit befinden sich die **Papisten** im Irrthum, welcher außer diesen Fällen noch auf viele andere Gründe hin leichtsinniger Weise die Scheidung der Ehe zulassen. (Concil. Trid. sess. 24, 8.)

II. Wenn ein Ehegatte stirbt, so ist es dem überlebenden Gatten verstattet, eine zweite Heirath einzugehen, Röm. 7, 2. 3. 1 Cor. 7, 39. 1 Tim. 5, 14. Ein Beispiel bietet Abraham, 1 Mos. 25, 1. Im Irrthum waren sonach vor Zeiten die **Catharer** und **Montanisten**, welche die zweite Ehe ganz und gar verwarfen (Prateol. l. 3. elench. haeres. p. 124. b. et 125. a. et lib. 11. p. 340. b. Tertull. l. de monog. t. 5. c. 3. p. 1138. E. seq. Hieronym. ep. 9. ad Salv. t. 1. p. 77. B.). Desgleichen die **Papisten**, welche dieselbe den Geistlichen schlechtweg verbieten. (Bellarm. l. 1. de cleric. c. 18. t. 1. col. 282. D. c. 19. col. 284. D.) — Dem stehen nicht entgegen die Stellen 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6. (Bellarm. a. a. O. und c. 23. col. 303. B. seq.) Denn die Worte daselbst: „Ein Bischof soll sein Eines Weibes Mann" — stehen im Gegensatz zur Hurerei und Vielweiberei und jeglicher Sünde wider das 6. Gebot. Denn ein Bischof soll keusch im rechtmäßigen Ehestand leben nach Gottes Ordnung.

Die **oberste wirkende Ursache** oder der Stifter des Ehestandes ist Gott. 1 Mos. 2, 18. 20. 1 Mos. 9, 1. Daher folgt I. daß Ehen nicht durch Zufall entstehen, sondern im Himmel geschlossen sind, Sprüche 19, 14. Psalm 113, 9. 1 Mos. 24. Tob. 6 und 7. II. Die Ehe ist ein von Gott geheiligter und eingesetzter, darum heiliger und Gott wohlgefälliger Stand.

Es **irren** demnach 1. die **Tatianer**, **Montanisten**, **Saturnianer**, **Manichäer**, **Priscillianisten**, **Enkratiten** und **Marcioniten**, welche die Ehe als etwas Frevelhaftes, Abscheuliches und als ein Teufelswerk verdammen. (Siehe Epiphan. haeres. 46. l. 1. t. 3. p. 184. Augustin. l. ad Quodvult. haeres. 3. 25. 46. t. 6. col. 13. D. 17. B. 23. B. Eder. mataeolog. haeret. verb. matrimonium p. 173. Leo epist. ad Turrib. 93. c. 7. p. 166. E. Damasc. l. de haeres. p. 460. Hieronym. advers. Jovian. apolog. de Pammach. t. 2. p. 101. B.) 2. Die **Papisten**, welche unter Bezugnahme auf Röm. 8, 8 die Ehe für eine Verunreinigung und Befleckung des Fleisches erklären, wie Papst Innocenz II., und der Papst Siricius (an den Bischof Himer. Tarraconens.) gethan haben (siehe Distinct. 82. c. 2. „proposuisti" und c. 3 „plurimos"). —

Der **äußere Stoff** oder die **Materie**, welche die Ehe bildet, ist: Ein Mann und Eine Frau, 1 Mos. 1, 27. 2, 24. Matth. 19, 5, welche, sowohl was die Mannbarkeit, als auch was die Einwilligung betrifft, einen rechtmäßigen Ehevertrag mit einander schließen können. Daher gilt:

I. Die Bigamie und Polygamie d. h. die Verbindung Eines Mannes mit zwei oder mehr Weibern zu gleicher Zeit und umgekehrt, ist nicht erlaubt. Eine Ausnahme machen hier die Väter des A. Test., denen ein solches Verhältniß aus ganz besonderen Gründen nachgesehen worden ist, das aber im N. Test. ganz und gar verworfen ist, Matth. 18, 8.

II. Personen, die noch nicht mannbar sind, können keine Ehe eingehen.

Die **nächstliegende wirkende Ursache** der Ehe ist die rechtmäßige d. h. dem göttlichen und menschlichen Gesetz entsprechende Einwilligung derer,

die in den Ehestand treten wollen. Sie entspricht aber jenem Gesetz, wenn sie erfolgt 1. freiwillig; 2. bei gesundem Verstand; 3. mit gebührender Ehrerbietung gegen die Eltern und mit Einwilligung derselben; 4. mit geziemender schamhafter Rücksichtsnahme auf die Verwandten. Personen, welche weder rechtmäßig ihre Einwilligung geben, noch sie geben können, können auch keine rechtmäßige Ehe schließen.

Kein rechtmäßiger Ehepact ist daher 1. derjenige, bei welchem ein Irrthum in der Person stattfindet, wie wenn die Lea anstatt der Rahel gegeben wird; 2. derjenige, welcher von einem Wahnsinnigen, mit andauerndem Wahnsinn Behafteten, geschlossen wird; derjenige ferner, welcher 3. von einem Irr- und Schwachsinnigen; 4. von einem Trunkenbold, der seiner Vernunft nicht mächtig ist, geschlossen wird; welcher 5. den Eltern durch Gewalt und widerrechtliche Drohungen abgenöthigt wird; 6. der, bei welchem die Kinder ohne und wider den Willen und die Erlaubniß der Eltern insgeheim sich verlobten; 7. derjenige, bei welchem die verbotenen Verwandtschaftsgrade mißachtet werden.

Es irren somit die Papisten, welche eben diese unerlaubten Ehen theils für rechte Ehen halten, theils durch päpstlichen Dispens gegen göttliches und menschliches Recht gutheißen (Concil. Trid. sess. 24. c. 3. Bellarm. l. 1. de matrim. c. 27. t. 3. col. 1415. D.).

Die Form der Ehe oder das, was sie von allen andern ähnlichen Verhältnissen unterscheidet, ist das gegenseitige aneinander Gebundensein, welches auf Grund der Einwilligung der beiden contrahirenden Personen, sich aufs innigste zu Einem Fleische zu vereinigen, entsteht. Daher bedingt die Ehe ein gegenseitiges Recht, indem von Ehegatten der eine Theil des Leibes des andern mächtig ist, 1 Cor. 7, 4, und sie alle Dinge gemeinsam haben.

Der Endzweck der Ehe ist ein doppelter: 1. die gegenseitige Unterstützung, 1 Mos. 2, 18. — 2. Die Erzeugung von Kindern, 1 Mos. 1, 28. Hiezu kommt als Nebenzweck das, daß sie ein Mittel sei gegen die Brunst, 1 Cor. 7, 2. Dabei ist jedoch der allgemeine und höchste Zweck, nämlich die Verherrlichung Gottes, nicht ausgeschlossen.

Es können daher die, welche von Natur kalt oder verschnitten oder auf die Dauer zeugungsunfähig sind, eine rechtmäßige Ehe nicht eingehen.

47. Für wen ist denn der Ehestand gestiftet?

Für alle die, welche an sich finden, daß sie von Natur zu demselben tüchtig sind und ohne Gefährdung ihrer Keuschheit nicht im ehelosen Stande bleiben können, welches Geschlechts, Standes und Ranges sie auch immer sein mögen.

Denn die Ehe soll ehrlich gehalten werden bei Jedermann, Hebr. 13, 4. Und um Hurerei zu vermeiden, habe ein Jeder sein eigen Weib und ein jedes Weib ihren eigenen Mann, 1 Cor. 7, 2; wo das Wort „habe" ein Gebot, nicht eine Erlaubniß ausdrückt. Dieses Gebot aber ergeht an alle, welche die Lust zur Hurerei an sich verspüren. Davon ausgenommen aber sind alle, welche zum Ehestand untüchtig geboren, oder durch einen Unfall ihres Zeugungsvermögens beraubt, oder mit der besonderen Gabe der Keuschheit begnadigt sind.

48. So ist es also auch den Geistlichen, Priestern und anderen Kirchendienern gestattet, zu heirathen und im Ehestand zu leben?

Warum denn nicht? Erstlich ist ja der Ehestand für das ganze Menschengeschlecht von Gott eingesetzt und ihm empfohlen.

Fürs Zweite hat Gott auch sie zum Ehestand und zum Kinderzeugen tauglich erschaffen.

Drittens haben die Erzväter, Propheten, Priester und Leviten im Alten, wie auch die Apostel und apostolischen Männer im N. Test., desgleichen viele heiligen Väter der ersten christlichen Kirche im rechtmäßigen Ehestand gelebt und Kinder gezeugt.

Viertens hat der Apostel gerade das einem treuen Bischof anbefohlen, daß er sei Eines Weibes Mann, der seinem Hause wohl vorstehe und gläubige und wohlgezogene Kinder habe, 1 Tim. 3, 2. 4. Tit. 1, 6.

Fünftens endlich wird das Eheverbot ausdrücklich eine Teufelslehre genannt, 1 Tim. 4, 1. 2. 3.

Der erste Grund ist hergenommen von dem allgemeinen Zweck der Ehe, worüber man die nächst vorhergehende Frage nachsehe. Der 2. von zukommender natürlicher Begabung und dem Zwecke; der 3. stützt sich auf die Analogie einschlägiger Fälle oder Beispiele, die in 4 Classen getheilt sind: a. In Betreff der Patriarchen, Priester und Leviten herrscht kein Zweifel; Beispiele sind Aaron, 2 Mos. 6, 23; Samuel, 1 Sam. 8, 1; Eli, 1 Sam. 2; die Leviten, 3 Mos. 21, 14. b. Alle Propheten, mit Ausnahme des Jeremias, Jer. 16, 2, hatten Weiber und Familien, wie z. B. Jesaias und Ezechiel; so auch der Gottesmann Moses; und es hat solches ihrer Tüchtigkeit keinen Eintrag gethan. (Chrysost. hom. 56. in Matth. t. 2. col. 474. A.) — c. Gleichermaßen alle Apostel (mit Ausnahme des Johannes und Paulus), wie Ambrosius bezeugt (zu 2 Cor. 11. t. 5. p. 316.); und das Beispiel des Petrus (Matth. 8, 14. 1 Cor. 9, 5), und des Evangelisten Philippus (Apostg. 21, 9) lehrt. Und zwar war solches bei ihnen der Fall, nicht um der Geilheit willen, sondern um Nachkommenschaft zu erzielen (Ignat. epist. 9 ad Philad. in biblioth. patr. t. 1. p. 20. B.). — d. Aehnlich verhielt es sich mit den meisten Lehrern der ersten christlichen Kirche, wie zu ersehen ist aus dem Beispiel des Kirchenvaters Gregor von Nazianz, des Gregorius von Nyssa, des Bischofs Polycrates von Ephesus, des Spiridion, des Philogonius, des Hilarius u. a. (Siehe Nicephor. hist. eccl. l. 11. c. 17. col. 645. A. und c. 19. col. 648. E. und l. 8. c. 42. col. 425. Socrat. l. 1. hist. eccl. c. 8. p. 224. B. Rufin. l. 1. hist. eccl. c. 5. p. 169. E. Mantuan. l. 1. fast. p. 252. 254. Hist. tripartit. l. 9. c. 98. p. 159. A. Chrystom. 4. hom. de verbo Esa. Vidi Dom. t. 1. col. 840. A.). —

Der 4. Grund bezieht sich auf die Erfordernisse zum Bischofsamt und das, worauf sich diese beziehen, welches durch das unmittelbare göttliche Zeugniß bestätigt wird.

Der 5. Grund geht aus vom Gegentheil, ebenfalls mit Bezugnahme auf das mittelbare göttliche Zeugniß. Vergl. Dan. 11, 37.

Es irren demnach die Papisten, welche den Mönchen, Weltgeistlichen und Nonnen die Ehe schlechthin verbieten, und zwar deßwegen, weil sie der Verwaltung kirchlicher Aemter, als des Opferdienstes, welcher die höchste Reinheit und Keuschheit erfordere, dem Studiren der Predigt und Lection, der Wirksamkeit der Predigt, der Seelsorge, der Uebung der Gastfreundschaft Eintrag thue. (Bellarm. l. 1. de cleric. c. 19. t. 2. col. 190. B. C. seq.) Wäre aber dieses richtig, so hätten auch die Propheten und Priester im A.

Test. nicht im Ehestand leben können, ohne der Uebung ihrer Heiligkeit und Andacht Eintrag zu thun. Und doch ist ihrer Tüchtigkeit kein Eintrag geschehen, obgleich sie Weiber hatten, wie Chrysostomus bezeugt (homil. 56. in Matth. t. 2. col. 474.). Auch die Väter der ersten christlichen Kirche, welche Weiber hatten, hätten ihres Amtes nicht mit gutem Gewissen warten können; und doch sind dieselben darum nicht weniger tüchtig gewesen, den Gottesdienst abzuwarten: Gottesfürchtige Menschen wissen eben, ihr Faß zu behalten in Heiligung und Ehren, 1 Theß. 4, 4; und sich zu entziehen, damit sie zum Beten Muße haben, 1 Cor. 7, 5.

Dagegen hält die Einrede nicht Stich, daß die Apostel und manche Kirchenväter allerdings Weiber gehabt, aber von denselben beim Antritt ihres heiligen Amtes sich losgesagt haben (Bellarm. c. 20. p. 293. E.). Denn womit läßt sich das beweisen? Wir lassen uns den Beschluß der Kirchenversammlung zu Nicäa gerne gefallen, welcher lautet: So Jemand seinem Eheweib nicht beiwohnen will, der soll aus der Gemeinschaft der Kirche ausgestoßen und ihm der Eintritt in dieselbe vorenthalten werden (c. 51. vol. 1. concil. p. 586.).

Noch viel weniger Beweiskraft hat der Einwurf, den die Gegner unserm 4. Grunde gegenüber erheben: Ein Bischof müsse Eines Weibes, nämlich der Kirche, Mann sein (disput. 10. sup. 1 Tim. c. 3. t. 15. p. 491. seq.): Denn der Apostel redet ja in dieser Stelle nicht vom Amt, sondern von der persönlichen Beschaffenheit eines Bischofs.

49. Was ist die Verheißung dieses Gebotes?

„Wer seines Nächsten Weib nicht befleckt, der soll das Leben haben"; Ez. 18, 6. 9.

Beispiele sind: Joseph, 1 Mos. 39, 8. 41, 40; Susanna, Dan. 13, 45.

50. Welches ist die Drohung und Strafe dieses Gebotes?

„Die Hurer und Ehebrecher wird Gott richten", Hebr. 13, 4. „Lasset euch nicht verführen: weder die Hurer, noch die Ehebrecher, noch die Weichlinge, noch die Knabenschänder, noch die (Diebe, noch die Geizigen, noch die) Trunkenbolde, (noch die Lästerer, noch die Räuber) werden das Reich Gottes ererben"; 1 Cor. 6, 9. Gal. 5, 21.

Beispiele: Die Sündfluth, 1 Mos. 6, 4; Sodom, 1 Mos. 19; der Stamm Benjamin, Richt. 20; die Juden, 4 Mos. 25, 1. 1 Cor. 10, 8.

Das Siebente Gebot.

51. Welches ist das Siebente Gebot?

Du sollst nicht stehlen.

52. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten sein Geld oder Gut nicht nehmen, noch mit falscher Waare oder

Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten.

Der Endzweck dieses Gebotes ist die Erhaltung der Dinge oder der Besitzthümer, die Gott einem Jeden zum Lebensunterhalte schenkt.

53. Was heißt in diesem Gebote „stehlen"?

Es heißt im Allgemeinen: nach den Gütern des Nächsten auf irgend welche Weise trachten und dieselben an sich bringen.

Eigentlich bedeutet stehlen: fremdes Eigenthum ohne und wider den Willen des Eigenthümers antasten in der Absicht, ihn desselben zu berauben. Hier aber steht es mittelst einer Vertauschung von Art und Gattung im weiteren Sinne zur Bezeichnung jeglicher Art von Betrügereien, Ränken und Kniffen, durch welche wir uns des Eigenthums unsers Nebenmenschen und fremden Gutes aller Art zu bemächtigen, und, sei es nun heimlich oder offen, mit Gewalt oder unter dem Scheine des Rechts, uns dasselbe anzueignen suchen. Es sind somit auch alle Neigungen zum Diebstahl, jegliches Veranlassen desselben, alles was ihm voran- und aus ihm hervorgeht, mit gemeint. Verboten aber ist hier der Diebstahl als das Kleinere, so daß das, was größer ist, wie gelegenheitlicher und gewerbsmäßiger Raub, noch viel mehr für verboten angesehen werden soll.

54. Auf wie vielerlei Art wird also Diebstahl begangen?

Auf gar mancherlei Art, als:

I. Durch innerliche Begierde des Herzens, unerlaubte Gedanken und unziemliches Gelüsten nach Geld und Reichthum.

„Aus dem Herzen kommt ... Diebstahl", Matth. 15, 19. „Wehe denen, die mit bösen Tücken umgehen auf ihrem Lager, daß sie es früh, wenn's Licht wird, vollbringen. Sie reißen zu sich Aecker, und nehmen Häuser, welche sie gelüstet", Mich. 2, 1. 2.

II. Durch äußerliches begehrliches Richten der Augen auf fremdes Gut.

Wie wenn Einer die Augen richtet nach Gütern, die er doch nicht haben kann, Sprüchw. 23, 5. Denn die Augen reizen zum Bösen, und die Gelegenheit macht Diebe. Darum werden auch die Augen der Menschen unersättlich genannt, Sprüchw. 27, 20. Sehr schön sagt Xenocrates, es mache keinen Unterschied, ob man dem Eigenthum des Nächsten nachjage oder nachblicke. (Plutarch. de curios. part. 2. moral. 1. p. 214.)

III. Durch die äußerliche That und Handlung.

Und zwar A. dadurch, daß man fremdes Eigenthum auf unerlaubte Weise an sich bringt. Dieses geschieht: a. durch allerlei Fälschung und durch falsches Gewicht; b. durch falsche Elle; c. durch ungleiches Maß; d. durch ungleichen Preis; e. durch falsches Geld; f. durch falsches Zählen; g. durch schlechte Waare; h. durch betrügerischen Contract; i. durch unwahre Worte; k. durch unwahres Anpreisen von Dingen. Hierüber siehe 3 Mos. 19, 11. 12. 13. 5 Mos. 25, 13. 14. 15. 16. Sprüchw. 20, 23. Mich. 6, 10. Amos 8, 5. 6. 1 Thess. 4, 6.

B. Durch Vorwand eines scheinbaren Rechtsanspruchs, wenn man unter dem Scheine des Rechts fremdes Gut, sei es geistliches oder weltliches, besonders Wittwen- und Waisen-Eigenthum, an sich bringt. Dahin gehören vorgebliche Schenkungen, wenn nämlich Höhergestellte von ihren Untergebenen etwas begehren, was diese ihnen nicht abzuschlagen wagen, Jes. 10, 1. 2. Zephanj. 3, 3. Jes. 1, 23.

C. Durch ungerechtes Wuchern, Aussaugen, Ausrauben, Zinsennehmen, möge es nun von denen, die das Regiment führen, oder sonst von Andern verübt werden. Siehe Mich. 3, 2. 3. 2 Mos. 22, 25. Sprüchw. 22, 16. 3 Mos. 25, 37 ff. Ez. 18, 12. 13. ꝛc.

D. Durch heimliche Entwendung oder Dieberei. Denn es liegt in der Natur des Diebstahls, daß das, was fremdes Eigenthum ist, insgeheim und nicht öffentlich genommen wird. (Siehe Thomas 2, 2. 9. 66. art. 3.)

E. Durch Gewaltthat, Raub und Plünderung jeglicher Art, Joh. 24, 9. Dahin gehören auch Alle, die sich fremder Sünde theilhaftig machen, Eph. 5, 11; nicht blos die, welche es thun, sondern auch die, welche ihre Einwilligung dazu geben; so zum Beispiel die Diebsgesellen, Jes. 1, 23; die, welche mit ihnen laufen, Ps. 50, 18; und mit Dieben Theil haben, Sprüchw. 29, 24; die, welche sie durch Auftrag, Rath, Einwilligung, Verheimlichung, Versprechen unterstützen, sie herbergen, ihnen den Raub abkaufen; das auf unrechtem Wege Erworbene bei sich behalten; wo sie nur können, zum Schaden behilflich sind; das Anvertraute nicht wiedererstatten und das Gefundene nicht zurückgeben. Hierüber s. Augustin. de verb. apost. sermo 19. t. 10. col. 358. B. „Wenn du etwas findest und gibst es nicht zurück, so begehst du einen Raub; denn du thust dabei alles, was du kannst, und nur, weil du nicht mehr vermagst, deßwegen thust du nicht mehr. Wer anvertrautes fremdes Gut zurückbehält, der würde auch, wenn er könnte, es nehmen. Die Furcht allein hindert ihn am Nehmen. Damit thust du nichts Gutes, sondern fürchtest dich blos vor dem Schaden, und was wäre das Großes, sich vor Schaden fürchten? Das will nichts heißen, das Böse nicht zu thun; aber das will etwas heißen, das Gute gern thun. Denn auch der Straßenräuber fürchtet sich vor dem Bösen, und wo er es nicht begehen kann, unterläßt er es, und doch ist er ein Räuber. Denn Gott siehet das Herz an und nicht die Hand." Demnach heißen alle diese Menschen und jeder Einzelne der Art Diebe und gelten in Gottes Augen als solche.

IV. Dadurch, daß man Güter unrechtmäßiger Weise besitzt, und Andre unbefugt sie mitgenießen läßt; dadurch, daß man es entweder ganz unterläßt, gegen den Nächsten die Pflichten der Liebe, der Wohlthätigkeit, der Freigebigkeit zu erfüllen; oder, wenn man sie erfüllt, doch entweder es denen nicht zu Gute kommen läßt, denen man es schuldig ist, oder es auf eine andre Weise thut, als man hätte thun sollen.

Auf diese Weise nämlich entziehen wir Andern das Ihre und sind darum in Gottes Augen Diebe. Dahin gehört, wenn man Andern dasjenige nicht leistet, was man ihnen vertragsmäßig zu leisten schuldig ist; wenn man z. B. dem Arbeiter seinen Lohn vorenthält, Jacob. 5, 4. Demnach sind in diesem Gebote folgende Laster und Sünden verboten: 1. Innerlich im Herzen die Habsucht, der Geiz, die Geldliebe, sowie das verbotene Gelüste nach fremdem Gut. Habsucht ist das Mißtrauen und ängstliche Sorgen des Herzens, welches, mit dem Loose, das Gott nach seiner Gnade einem Jeden zuertheilt

hat, nicht zufrieden, immer noch mehr zu haben wünscht und begehrt. Die Geldliebe besteht darin, daß Einer seine Liebe und seinen Fleiß dem Geld und Gut zuwendet, wofern er Schätze nicht zu dem Ende begehrt, um Gebrauch von denselben zu machen und sie Andern mitzutheilen, sondern wofern er dieselben um ihrer selbst willen lieb hat.

2. Betrügereien, Ränke, Kniffe und Uebervortheilung aller Art in Contracten, in Kauf und Verkauf jeglicher Art.

3. Wucher und ungerechtes Geldabfordern.

4. Diebstahl, Raub, Kirchenraub, öffentlicher Unterschleif, Fälschung und Gaunerei, Menschenraub. — Diese Begriffe werden gewöhnlich so unterschieden: Diebstahl ist betrügerische Aneignung fremden Guts, welche geschieht wider oder ohne den Willen des Eigenthümers zum Zwecke der Bereicherung. (Wesenb. in paratit. ff. de furt. n. 3.) — Raub ist die offene und gewaltsame Entwendung einer Sache (Damboud. prax. criminal. c. 101. n. 1.). — Kirchenraub ist die Entwendung von Kircheneigenthum (Nehem. 13, 5. Apostg. 5, 2. Wesenbec. in ff. ad l. Juliam pecul. et de sacrileg. n. 4.). — Oeffentlicher Unterschleif heißt die Entwendung von Staatseigenthum. (Wesenbec. d. l. n. 1.) — Fälschung und Gaunerei besteht darin, daß man entweder betrügerische Contracte abschließt, oder rechtmäßig abgeschlossene verdreht und fälscht. (Wesenbec. in ff. de stellion. n. 2.) — Menschenraub heißt die Entführung eines Menschen in diebischer Absicht (Wesenbec. in ff. ad l. Fab. de plag. n. 1.). Das griechische Wort für „Menschenraub" ist ἀνδραποδισμός, 2 Mos. 21, 7. 5 Mos. 24, 7.

Falsch lehren daher die Scholastiker, welche behaupten, daß, wenn Einer fremdes Eigenthum offen wegnehme, solches nicht Diebstahl genannt werde, und darum auch in diesem Gebote nicht verdammt werde. (Thom. 2. sec. qu. 66. art. 3. ad 1.

5. Müßiggang, Trägheit, Faulheit. Denn wer nicht arbeitet, was er kann und soll, der begeht einen Diebstahl. 2 Thess. 3, 10. 11. 12. Müßiggang ist ja sonst auch etwas, was zum Stehlen reizt.

6. Kargheit, sowie unmäßige Verschwendung. Die erstere ist Diebstahl, weil sie den Nutzen und Vortheil des Nächsten nicht fördert, mehrt, unterstützt, so gut sie es vermag; die letztere ist es, weil sie unsinnigerweise und ohne Noth das Eigenthum verschleudert. Siehe Aristotel. 4. ethic. Nicom. t. 2. c. 1. p. 29. n. 20. seq.

Vom Contract und Wucher.

55. Sind demnach nicht alle Contracte, Handelsgeschäfte, Kauf und Verkauf den Christen durch dieses Gebot untersagt?

Nein: denn Contracte und Handelsgeschäfte sind, wenn sie auf rechte und gesetzmäßige Weise abgemacht werden, an und für sich nicht sündhaft. Denn

1. die Schrift selbst billigt dieselben: Sprüchw. 31, 16. 11, 1. 3 Mos. 19, 35.

2. Gott selbst hat im mosaischen Staatswesen Vorschriften für gewisse Arten des Contracts gegeben, wie es zum Exempel mit Kauf, Verkauf, Miethe, Leihen und Borgen u. dgl. zu halten sei. 3 Mos. 25, 14. 5 Mos. 15, 2. 12. u. s. w.

3. Die heiligen Männer des A. Test., Abraham, Jakob, Joseph und andre haben verschiedentliche bürgerliche Contracte abgeschlossen, wie hin und wieder im 1. Buch Mosis zu lesen ist.

4. Die Apostel haben solche im N. Test. nirgends den Christen untersagt, sondern nur verboten, daß Betrug und Täuscherei mit denselben getrieben und dadurch die Pflicht der Nächstenliebe verletzt werde, Luc. 3, 13. 1 Thess. 4, 6. Jac. 4, 13.

5. Ohne Contracte und Handelsgeschäfte kann die menschliche Gesellschaft nie und nimmer bestehen.

Der erste Beweisgrund stützt sich auf das mittelbare Zeugniß Gottes; der 2. auf die göttliche Urheberschaft; der 3. auf ähnliche Fälle, nämlich auf die Beispiele der Väter im A. Test.; der 4. auf das Beispiel der Apostel, das durch Fälle entgegengesetzter Art bestätigt wird. Denn der Täufer heißt die Zöllner, welche von den Römern die Erhebung der Steuern gegen bestimmte Summen gemiethet hatten, nicht, ihren Beruf aufgeben, sondern gebietet ihnen nur, nicht mehr zu fordern, denn gesetzt sei, Luc. 3, 13. Paulus verdammt nicht die, welche kaufen, sondern will nur, daß sie ihr Herz nicht daran hängen, 1 Cor. 7, 30, und verbietet nicht das Handeltreiben an sich, sondern nur das Uebervortheilen bei demselben, 1 Thess. 4, 6 2c. Der 5. Grund bezieht sich auf die Nothwendigkeit und den Nutzen. Denn viele Staaten und Gegenden sind so unfruchtbar, daß man, ohne Handel zu treiben, in ihnen nicht nur nicht gemächlich, sondern überhaupt nicht leben kann. (Bodin. 3. polit. cap. 8. p. 561.) Für diese sind nun die Handelsleute, welche ihnen ihre Bedürfnisse zuführen, sozusagen die Diener, Lastträger und Füße (Gregor. Tholos. l. 4. de republ. c. 7. p. 121. no 2.).

Im Irrthum sind demnach die Wiedertäufer, welche alle Contracte und Handelsgeschäfte als Erfindungen der Juristen und Philosophen in Bausch und Bogen verdammen (Chemn. Loc. Comm. de contr. c. 5. part. 2. p. 167.), und zwar 1. weil es heidnische, von Gott verbotene Satzungen seien, 5 Mos. 18, 9; — 2. weil sie ein Hinderniß seien für die himmlische Hochzeit, Matth. 22, 5; — 3. weil sie Ursachen des Untergangs seien, wie das Beispiel Sodoms zeige, Luc. 17, 28, sowie das von Tyrus und Sidon, Jes. 23, 2; — 4. weil sie zu vielen Sünden Anlaß geben, Sir. 29, 27; — 5. weil sie geistliche Hurerei heißen, Offenb. 18, 3; — 6. weil Käufer und Verkäufer aus dem Tempel getrieben wurden. — Aber alle diese Beweise haben den Fehler, daß sie das in gewisser Beziehung Geltende als schlechthin giltig, das Zufällige als wesentlich behandeln. Denn in allen den angeführten Stellen wird nur der Mißbrauch einer Sache, der den Gewinn zu seinem letzten und höchsten Endzweck macht, verdammt; nicht aber der Gebrauch derselben, welcher an sich gut ist. Wir pflichten demnach Chemnitz bei, der die Regel aufstellt: „Weltliche Geschäfte soll man so treiben, daß dabei der Glaube erkennbar ist und die Liebe sich übt" — der Glaube, damit nicht irgendwie das Gewissen verletzt wird, die Liebe, damit nicht irgendwie durch Uebervortheilung, Betrug und Vorspiegelung dem Nächsten geschadet wird. (Chemnit. l. C. p. 2. de paupert. cap. 5. p. 168 seq.)

56. Wenn nun in diesem Gebote auch der Wucher verboten sein soll: was nennt man denn Wucher?

Wucher heißt aller Gewinn, welcher von dem dürftigen Schuldner

über die Hauptsumme hinaus allein dafür, weil ihm geliehen worden ist, gefordert und genommen wird.

Das lateinische Wort für „Wucher", usura, hat seinen Ursprung von usus, Gebrauch, wie Varro (de ling. lat. l. 4. p. 30) sagt; eine Bezeichnung, die sich auf den Endzweck bezieht, weil nämlich durch den Gebrauch des Geldes, das man Andern schuldet, zum Capital Etwas hinzukommt. Ein anderes Wort dafür ist foenus (Zins), d. h. gleichsam ein foetus (Geburt) — eine dem Resultat der Ehe entlehnte Bezeichnung, weil der Wucher sozusagen die Geburt oder das Erzeugniß des gebärenden und wachsenden Geldes ist. (Varro ling. lat. l. 3. p. 2.) Die Hauptsumme oder das Capital ist der Betrag oder die Summe des Geldes, das Jemandem geliehen wird. Wenn du z. B. Jemandem 100 Gulden leihst, so sind die hundert Gulden das Capital. Was du aber über jene hundert hinaus und außer ihnen deinem Schuldner abforderst, das heißt Alles Wucher oder Zins (usura sive foenus).

57. Ist es demnach gestattet, solchen Gewinn vom Schuldner zu nehmen, ohne daß dadurch der Nächstenliebe Eintrag gethan würde?

Nein, es ist nicht gestattet. Denn solches ist nicht nur im A. Test. durch ein ausdrückliches Verbot Gottes strenge untersagt, 2 Mos. 22, 25. 3 Mos. 25, 36. 37. Psalm 15, 5. Ezech. 18, 13.; sondern es ist auch von Christus selbst im N. Test. den Christen allen ohne Unterschied mit diesen Worten verboten: „Leihet, daß ihr Nichts davon hoffet." Luc. 6, 35.

Es ist dieses zu verstehen von den in Dürftigkeit und Armuth gerathenen Brüdern. Dem widerspricht nicht I. daß den Juden im A. Test. allein an ihren Brüdern Wucher zu treiben verboten, dagegen Ausländern oder Fremden gegenüber solches erlaubt war, 5 Mos. 23, 19. 20. (Siehe Greg. de Valent. d. 5. quaest. 21. t. 3. punct. 1. col. 1487.) Denn es ward ihnen dieses ähnlichermaßen verstattet, wie auch die Ehescheidung, nämlich um ihres Herzens Härtigkeit willen. Diese Erlaubniß ist aber nunmehr den Christen entzogen, wie auch die zur Ehescheidung, Matth. 19, 8. 9. — Noch viel weniger steht mit Obigem in Widerspruch,

II. daß zwar im N. Test. immerhin geboten sei, umsonst zu leihen, daß aber andererseits der Wucher auch nicht verboten sei. (Derselbe a. a. O. col. 1488). Hierauf antworten wir, indem wir umgekehrt vom Kleineren aufs Größere schließen: Wenn die Christen schon ausleihen sollen, ohne zu hoffen, daß ihnen Gleiches wiedererstattet werde, so daß sie aus christlicher Nächstenliebe sogar das Capital selbst daran wagen sollen, Luc. 6, 34: wie viel weniger wird es ihnen erlaubt sein, etwas über das Capital hinaus zu nehmen?

58. So bin ich demnach schuldig, des Nächsten Nutzen dadurch zu fördern, daß ich ihm leihe und, mir selber zum Nachtheil, nichts dafür nehme?

Es muß hiebei Alles nach den Regeln der Nächstenliebe gethan werden. Wie es nun christlich ist, daß der, welcher hat und vermag, durch Darlehen dem Nächsten in seiner Armuth beistehe, so ist es hinwiederum gerecht und billig, daß der, welcher

das Darlehen empfängt, den Schaden desjenigen nicht wolle, der es ihm gegeben; sondern, weil dieser ihm eine Wohlthat erwiesen und den eignen Vortheil hintangesetzt hat, er demselben dafür entsprechenden Ersatz gebe.

Doctor Hunnius, nebst anderen angesehenen Gottesgelehrten, unterscheidet hier

I. zwischen denen, die ein Darlehen begehren. Er unterscheidet nämlich a. die Bettler, denen man Nichts leihen, sondern nur Almosen geben soll; b. die Armen, welche, ohne Bettler zu sein, doch ohne unsere Beihilfe ihre Familie nicht ernähren können. Diesen sind die Reicheren laut Christi Gebot umsonst zu leihen schuldig, Luc. 6, 34. Anders aber ist es mit den Uebrigen, welche nur nicht ebenso viel besitzen, wie die Wohlhabenderen selbst. Diese sollen, wenn sie entlehnen, nach Recht und Billigkeit dem Leihenden irgendwie den Schaden ersetzen, der ihm erwachsen würde, wenn er umsonst leihen würde, laut der Regel Matth. 7, 12. c. Die Reichen, denen man nicht gleichermaßen umsonst zu leihen braucht; sondern es mag diesen, unbeschadet der christlichen Nächstenliebe, ein rechtmäßiger Ueberschuß über das Capital, der aber durch das Staatsgesetz genau bestimmt ist, abverlangt werden. Denn da dieselben vom Darlehen ihren Vortheil haben, so ist es billig, daß sie den Nächsten, der ihnen leiht, vor offenbarem Verlust bewahren.

II. unterscheidet Hunnius zwischen der Größe der Summe und der Länge der Zeit. Wenn zum Beispiel Einer eine geringe Summe und zwar nur auf kurze Zeit zu entlehnen wünsche, so solle man von dem nichts zurücknehmen, außer dem geborgten Capital selbst; wolle er aber eine bedeutendere Summe auf eine Reihe von Jahren als Darlehen haben, so solle er die gesetzlichen Interessen zahlen. (Siehe dessen Untersuchung über den Wucher edit. Magdeb. a. 1607.)

Alles zusammengenommen, sind folgende Regeln der christlichen Nächstenliebe wohl zu beachten:

1. Man soll Anderen Gutes thun, doch nicht so, daß die Andern dadurch Ruhe und Ueberfluß haben, wir dagegen Mangel und Trübsal, 2 Cor. 8, 12 ff.

2. Man soll dem Nächsten Gutes thun, doch nicht so, daß die eigenen Angehörigen dadurch in Nachtheil versetzt werden, auf die man vielmehr zuerst Rücksicht nehmen soll, 1 Tim. 5, 8.

3. Was wir wollen, daß uns die Leute thun, dasselbe sollen wir ihnen auch thun, Matth. 7, 12.

4. Was du nicht willst, daß man dir thu, das füg auch keinem Andern zu.

59. Was ist dagegen in diesem Gebote uns geboten?

Daß wir uns bemühen, daß das Gut des Nächsten erhalten und ihm seine Nahrung, so viel möglich, gebessert werde; desgleichen, daß wir die Werke unseres Berufes getreulich verrichten, damit wir Anderen in ihrer Dürftigkeit Unterstützung gewähren können.

Vom Unterschied des Eigenthums.

60. Ist es demnach jedem Christen erlaubt, eigenes Vermögen zu haben und unterschiedliches Eigenthum zu besitzen?

Gewiß ist solches erlaubt. Denn

1. die Heil. Schrift billigt an verschiedenen Stellen solches Besitzen von Eigenthum;

2. Gott selbst hat das Heilige Land durch das Loos vertheilen lassen und ein Gesetz gegeben, daß das Erbgut nicht übertragen werden solle, Jos. 13, 7. C. 14 u. f.

3. Sehr viele Fromme im Alten und im N. Test. haben ohne Verletzung ihres Gewissens nicht nur eigene Güter besessen, sondern sind auch von Gott ganz besonders mit Reichthum gesegnet worden.

4. Es haben auch die Apostel im N. Test. das Eigenthum nirgends abgeschafft, sondern vielmehr gelehrt, wie man dasselbe auf rechte Weise erwerben und, was man erworben, gebührlich gebrauchen solle.

Der 1. Beweisgrund stützt sich auf das göttliche Zeugniß der Heiligen Schrift. Der Beweis aber wird in der Weise geführt, daß von Sätzen der Schrift aus, die nach logischen Gesichtspuncten geordnet sind, ein Rückschluß auf die nothwendigen Voraussetzungen derselben gemacht wird. Die Schrift nämlich verbietet den Diebstahl, 2 Mos. 20, 14; sie genehmigt Geschäftscontracte, Sprüchw. 16, 11; sie erlaubt Reichthum, Sprüchw. 10, 15. 16. 22; sie gebietet Wohlthätigkeit, Jes. 58, 7; Almosen, 1 Cor. 16, 2; sie will, daß wir unser eigen Brod essen, 2 Thess. 3, 12; daß wir unserm eignen Hause vorstehen, 1 Tim. 3, 4; daß wir unsre Brunnen allein haben sollen und kein Fremder mit uns, Sprüchw. 5, 15 ff.; sie droht den Räubern und Dieben mit Strafe, Jes. 33, 1: — folglich muß sie den Besitz von Eigenthum billigen, ohne welchen solches ganz und gar nicht statthaben kann. Denn der, welcher das Bedingte will, muß auch das Bedingende wollen.

Der 2. Grund bezieht sich auf Gottes eigenes Zeugniß und Vorbild;

der 3. auf die Menge von Beispielen frommer Männer, die angemessen sich vertheilen, nämlich auf das A. Test., wie Abraham, Isaak, Jakob, Hiob, Salomo, 1 Mos. 24, 35. 26, 16. Hiob 1, 3. 1 Kön. 10, 14; und das N. Test.; wie Joseph von Arimathia, Matth. 27, 57; der Kämmerer, Apostg. 8, 27; die Purpurkrämerin Lydia, Apostg. 16, 14; Zachäus, Luc. 19, 8, wobei auch der Segen und die Mehrung des Vermögens und der Urheber beider, nämlich Gott, berücksichtigt ist;

der 4. auf das Beispiel der Apostel, das durch Fälle entgegengesetzter Art bestätigt wird; siehe 1 Tim. 6, 17. 18. 19. 2 Cor. 8, 10 ff. 1 Joh. 3, 17.

Im Irrthum waren sonach im A. Test. einst die Essäer (Prateol. l. 5. haeres. 15. p. 161. A.); unter dem Neuen Bunde die Beguinen (ums Jahr 1320, Eder. mataeolog. haeret. class. 3. p. 61.). Zu unserer Zeit aber irren die Wiedertäufer, welche allen Unterschied des Eigenthums aufheben und Gütergemeinschaft einführen wollen (Prateol. l. 1. haeres. 35. p. 26. b.).

Nichts beweisen folgende Einwände: 1. In Christo sei kein Unterschied, sondern wir seien alle Eins, Gal. 3, 28. Col. 3, 11. (Chemnit.

L. C. de comm. rer. c. 3. part. 2. p. 156.) — Dieser Gegengrund beruht auf einem Schluß mit 4 Begriffen: wir sind Eins, nämlich in geistlichen Gütern, nicht aber in der bürgerlichen Gesellschaft.

2. Das Beispiel der ältesten christlichen Kirche, Apostg. 2, 44. 4, 32. 5, 1. (Ebenders. a. a. O. p. 157.) — Dieser Vergleich paßt nicht; denn a. ein Beispiel ist kein Gesetz; b. Gütergemeinschaft war damals leicht, weil der Christen wenige waren; auch war sie nothwendig, weil Gefahr vorhanden war, daß den Besitzern ihre Habe mit Gewalt entrissen würde: c. sie war eine auf freiem Willen beruhende Einrichtung, an der Niemand Theil zu nehmen gezwungen ward, Apostg. 5, 4; d. sie war auf besondere Orte und Fälle beschränkt, weil sie in andern Kirchengemeinschaften, wie in Macedonien und Achaja, nicht bestand, siehe Apostg. 11, 29; e. sie bestand nur zeitweilig und hörte deßwegen später, als die Ursachen wegfielen, selbst auch auf.

3. Das Beispiel des reichen Jünglings, Matth. 19, 21. Es ist dieß wiederum ein falscher Vergleich. Denn a. das Gebot ist ein ganz besonderes, das nur den Jüngling anging; b. Christus wollte demselben zeigen, wie weit er noch von der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes entfernt sei; c. er sagt zu ihm: „Gib's den Armen"; nicht aber: „Mach's zum Gemeingut, schenke es der gemeinsamen Kasse."

4. Der Reichthum werde der ungerechte Mammon genannt, Luc. 16, 9, und von den Reichen heiße es, sie würden schwerlich ins Himmelreich kommen, Matth. 19, 22; auch verursache der Unterschied des Eigenthums Streit, Hader, Diebstahl, Raub u. s. w. — Alles dieses rührt nur zufälligerweise vom Mißbrauch her, der aber vom rechten Gebrauch wohl zu unterscheiden ist.

5. Freunden solle Alles gemeinsam sein. — Dieß ist nur in gewisser Hinsicht richtig: gemeinsam soll sein: a. was mit Ehren zum gemeinsamen Gut gemacht und als solches gebraucht werden kann; b. was aus freiem Willen, nicht durch Gesetzeszwang dazu gemacht wird; c. die Gemeinschaftlichkeit bezieht sich nur auf den Gebrauch, nicht auf das Eigenthumsrecht. (Mehr hierüber s. bei Wigand. in anabapt. de comm. rer. p. 239 seq.).

61. Was heißt aber rechte Gemeinschaft und rechter Besitz der Güter und Reichthümer?

Nicht das, daß man sie preisgibt, noch auch das, daß man sie für sich allein behält; sondern das, daß man sie als Hilfsquellen nach außen fließen läßt, sie zum Almosengeben verwendet, den Armen mittheilt und die Noth Anderer, sonderlich der Frommen, damit nach Kräften lindert, Sprüchw. 5, 16. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 1. 2. 3. 1 Tim. 6, 18.

Folgende Tugenden und gute Werke sind uns demnach in diesem Gebot befohlen: 1. Gerechtigkeit im geschäftlichen Verkehr, welche sich der Billigkeit im Contract, im Erwerb und im Austausch von Dingen befleißigt. Dahin gehören also jene 10 Stücke, die man insgemein die Einzelarten des Contracts nennt: a. Kauf und Verkauf. Hiezu wird auch der Kauf von Einkünften unter der Bedingung des Wiederverkaufs gerechnet; b. Leihen oder Borgen; c. Lehnen; d. Schenkung; e. Wechseln; f. Vermiethung; g. Verpfändung; h. Hinterlegung; i. Gesellschaft; k. Erbbeständniß u. s. f. (Ueber diese und andre derartige Contracte siehe Wesenbec. in paratitl. ff. de reb. cred. commod. depos. mandat. pro soc. de contrah. empt. locati cond. de rer. permut. de pignoribus et hypothec. de donation.)

2. Treue in Bewahrung des Nächsten vor Schaden. Thätigkeit und Fleiß im Beruf und den von ihm geforderten Werken.

3. Maßhalten und Sparsamkeit im Erhalten und geziemenden Verausgaben des wohl Erworbenen.

(Ueber das Almosengeben siehe unsre besondre Abhandlung, worin dieser Gegenstand ausführlicher erörtert ist.)

62. Was ist die Strafe des Diebstahls?

Im A. Test. war es die Wiedererstattung, und zwar je nach der Beschaffenheit des Vergehens theils des vierfachen, theils des fünffachen, in gewissen Fällen auch des siebenfachen Werthes, Sprüchw. 6, 31. Nach den Bestimmungen der Kaiserlichen peinlichen Halsgerichtsordnung aber wird (heutzutage) der Diebstahl (anbetrachts gewisser Umstände) mit dem Strange bestraft.

Siehe Peinliche Halsgerichtsordnung art. 157 ff.

63. Ist es gerecht, Diebe mit dem Strange zu bestrafen, da doch das göttliche Gesetz diese Strafe nicht bestimmt hat?

Ja. Denn wie einst im mosaischen Staatswesen, je nach der Beschaffenheit des einzelnen Falles, die Strafe des Diebstahls gemildert oder verschärft werden konnte, so ist auch in unserm Staatswesen bei der Ueberhandnahme des Diebstahls die Strafe dafür von der Obrigkeit mit Recht verschärft worden, um die öffentliche Ruhe und Sicherheit aufrecht zu erhalten und für Andre ein abschreckendes und warnendes Exempel aufzustellen.

Die Begründung stützt sich auf die Analogie gleichartiger Verhältnisse. Die mosaischen Satzungen zwar sind heutiges Tags nicht mehr verbindlich. Indeß ist das in diesem Gebot enthaltene Moralgesetz immer noch in Kraft, nämlich, daß man Diebe mit gesetzlichen Strafen belegen soll; die Art und Weise aber, die Beschränkung, Form und nähere Bestimmung der Strafe je nach der Beschaffenheit des Ortes, der Zeit, der Person und des Vergehens bleibt dem Ermessen des obersten Richters anheimgestellt. Wie demnach entsprechend der Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse die Strafe im A. Test. eine verschiedene war — denn bald bestand sie in 4-, 5-, 7-fältiger Wiedererstattung, Sprüchw. 6, 31. 3 Mos. 6, 4. 4 Mos. 5, 7, bald im Verkauf, bald in der Confiscation des Vermögens, bald in der Todesstrafe, 2 Mos. 22, 1. 2. 2 Sam. 12, 5; wie aus dem mosaischen Gesetz erhellt — so wird auch heutzutage mit Recht die Bestimmung der Strafart je nach Maßgabe des Ortes, der Zeit und der Person der freien Entscheidung des Richters anheimgegeben. Weil aber das Stehlen allzusehr überhand genommen hat, so hat die Obrigkeit, um der zügellosen Frechheit der Bösewichter Schranken zu setzen, eine gerechte Verschärfung der Strafe angeordnet.

Hiezu kommt 2.: Wenn es der weltlichen Obrigkeit verstattet ist, die durch Mosis Gesetz verordnete Todesstrafe nach Maßgabe der Umstände in eine zeitweilige Strafe zu verwandeln, warum sollte es derselben nicht auch umgekehrt erlaubt sein, je nach Umständen die vom Gesetz Mosis verordnete zeitweilige Strafe in die Todesstrafe zu verwandeln? Der Obersatz ergibt

sich aus der Verhängung der Todesstrafe im Vierten Gebot. 2 Mos. 21, 15. 3 Mos. 20, 9. — Ferner waren

3. die Verhältnisse der Juden vor Zeiten im A. Test. ganz anderer Art als die der Christen in jetziger Zeit. Denn es war nicht allein das Land Canaan jedem einzelnen Juden, so zu sagen, zu eigen gegeben, sondern es war auch jedem einzelnen Stamm sein besonderes Erbtheil zugewiesen, das keinem entzogen, noch auch einem andern ganzen Stamme übertragen werden durfte. Weil demnach jeder Einzelne gleiches Anrecht auf das Eigenthum seines Stammes hatte, so konnten sie auch nicht sobald einen Diebstahl an demselben begehen. Deßwegen erwartete sie auch von Rechtswegen eine gelindere Strafe. Beispiele bietet die Bestrafung Achans, Jos. 7, 25; Gehasi's, 2 Kön. 5, 27; Nabals, 1 Sam. 25, 38. — Verheißungen nebst Beispielen sind allenthalben hin und wieder in der Schrift zu finden.

Das Achte Gebot.

64. Welches ist das Achte Gebot?

Du sollst kein falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten.

65. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich belügen, verrathen, afterreden oder bösen Leumund machen; sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und Alles zum Besten kehren.

Der Zweck dieses Gebotes läuft darauf hinaus, daß die Wahrheit unter den Menschen heilig gehalten und gepflegt werde.

66. Was ist uns in diesem Gebote verboten?

Daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich belügen, verrathen, afterreden oder bösen Leumund machen, oder ihn ohne Grund oder unverhörter Sache verdammen.

67. Was heißt „falsch Zeugniß reden"?

Es heißt: Etwas sagen oder bezeugen, was dem ehrlichen Namen, der Achtung, dem Ruf und der Person Jemandes auf irgend eine Weise Schaden und Abbruch thut.

„Zeugniß ablegen" ist eigentlich ein gerichtlicher Ausdruck; hier aber bezeichnet es allgemein (vermittelst einer Vertauschung des Gattungs- und Artbegriffs) jegliche (falsche) Aussage oder Behauptung.

68. Auf wie vielerlei Weise geschieht dieses falsch Zeugnißreden?

Auf zweierlei Weise: entweder vor Gericht oder außerhalb desselben.

Den Eintheilungsgrund bildet hier der Gegenstand, in Bezug auf welchen das Zeugnißreden stattfindet.

69. Wie geschieht es vor Gericht?

1. Wenn der Kläger Jemanden fälschlich und verläumderisch anklagt.

Wie Isabel den Naboth, 1 Kön. 21, 9. 10; die Priester Christum, Luc. 23, 2; Tertullus den Paulus, Apostg. 24, 5. Dahin gehört die alles Ehrgefühls baare Processirsucht Mancher, die oft wegen Sachen, die kaum der Rede werth sind, Streit anfangen, 1 Cor. 6, 6.

2. Wenn der angeklagte, schuldige Theil lügnerischer Weise entweder sein Vergehen nicht zugesteht oder gegen die Stimme seines Gewissens seine Sache beschönigt.

Beispiel: Achan, Jos. 7, 19.

3. Wenn Rechtsanwälte falsche Anklagen übernehmen, dem Rechte zuwider sie vertheidigen und durch Kniffe und Ränke den Sieg der guten Sache hintertreiben.

Siehe 2 Mos. 23, 3. 6. Joh. 29, 16. Dahin gehört demnach das ganze große Lügenregister der öffentlichen Rechtsanwälte.

4. Wenn Zeugen entweder das, wovon sie Nichts wissen, als gewiß darstellen, oder das, was nicht wahr ist, für wahr ausgeben, oder die Wahrheit verkehren, oder dieselbe böswillig verheimlichen.

So die Zeugen, die wider Christum aufgestellt wurden, Matth. 26, 61, die wider Naboth, 1 Kön. 21, 13; wider Stephanus, Apostg. 6, 13. 7, 58; wider Susanna, Dan. 13, 36.

5. Wenn der Richter von irgend einer Leidenschaft sich hinreißen läßt, sein Urtheil zu verkehren, ungerecht zu richten und leichtsinnig oder ohne den Fall erwogen zu haben, sein Urtheil zu fällen.

3 Mos. 19, 15. 5 Mos. 27, 19. Sprüchw. 17, 15. Jes. 5, 22.

70. Wie wird außerhalb des Gerichts falsch Zeugniß geredet?

1. Mit dem Gemüth und Herzen, wenn man vom Nächsten unrecht argwöhnt und urtheilt.

Aus dem Herzen kommt falsch Zeugniß, Matth. 15, 19. Die Liebe ist nicht argwöhnisch, nach 1 Cor. 13, 4 ff.

2. Mit dem Mund und mit der Zunge: wenn man a. falsch lehrt; b. das, was richtig und wohlmeinend gesagt ist, übel auslegt; c. das Rechte verdreht; d. fälschlich beschuldigt; e. den guten Namen Andrer insgeheim oder offen antastet; f. auf irgend welche Art lügt.

Dahin gehört sonach der große Haufe der Lügner, Verläumder und Ohrenbläser, 3 Mos. 19, 16. Röm. 1, 29 ff.; der Lästerer, 1 Cor. 5, 11;

und Schmähsüchtigen, 1 Cor. 6, 10; der Zanksüchtigen, Sprüchw. 18, 6; der Schmeichler, Apostg. 12, 22; der Ruhmräthigen, Röm. 1, 30; der Spötter, 2 Kön. 2, 23.

3. Durch Verkleidung, täuschende Winke und Geberden.

So das Weib Jerobeams, 1 Kön. 14, 2; der Kuß Joabs, 2 Sam. 20, 9; der des Judas, Matth. 26, 49. Vergl. Sprüchw. 6, 12. 13.

4. Durch die That und Handlungsweise, wenn man nämlich a. bösen Rath gibt, Dan. 6, 6; b. in Bündnissen treulos ist und in Verträgen und Contracten sein Versprechen nicht hält, 2 Kön. 3, 5.

Hierunter sind auch Pasquille, Schand- und Schmäh-Schriften und -Bilder u. dgl. befaßt. Dabei ist Eins zu beachten: der Meineid, sofern dadurch Gottes Name entheiligt wird, widerspricht dem Zweiten Gebot; sofern aber durch das Brechen des Eidschwurs der Nächste betrogen und geschädigt wird, läuft er dem Achten Gebote zuwider.

Es sind demnach hier folgende Laster und Sünden verboten: 1. das Lügen im Allgemeinen*) und jegliche Art falschen Zeugnisses, wie oben beschrieben. 2. Lose Zunge, Schwatzhaftigkeit, Possenreißerei, Spottsucht, leichtfertiges Wesen, Verrätherei, Verkleinerungssucht, kurz, jeglicher Muthwille einer ungezügelten Zunge. — 3. Kleinlicher Argwohn und nachtheiliges Urtheilen über den Nächsten.

71. Da nun in diesem Gebote falsche Anklage und falsches Zeugniß verdammt ist: wird es somit einem Christen überhaupt erlaubt sein, den Nächsten vor dem weltlichen Gericht anzuklagen und zu Zeiten Zeugniß wider denselben abzulegen?

Warum nicht? Denn, weil das Evangelium das bürgerliche Gericht anerkennt, so erkennt es auch dasjenige, was dazu gehört, und das gerichtliche Verfahren an. Nur muß das gerichtliche Verfahren in geordneter Weise statthaben, nämlich 1. ohne Haß und Neid; 2. ohne Rachsucht; 3. ohne Ränke und Hinterlist; 4. ohne allen Muthwillen; 5. vor dem Richterstuhl der bürgerlichen Obrigkeit.

Die Beweisführung schließt vom Ganzen auf den Theil oder von der Gattung auf die Art. Wenn nämlich das Ganze bejaht wird, so werden auch die Theile desselben bejaht.

Somit befinden sich im Irrthum die Wiedertäufer, welche alles bürgerlich-weltliche Gericht in Bausch und Bogen verdammen und behaupten, daß Christen ohne Verletzung des Gewissens einander nicht anklagen, richten, noch gegen einander zeugen können. (Gerhard. L. C. de magistrat. polit. t. 6. §. 271. p. 966.)

Hiegegen beweisen Nichts folgende Einreden:

I. Christus (Matth. 7, 1) und Paulus (Röm. 14, 4. 1 Cor. 4, 5) gebieten, man solle nicht richten. — Denn damit verbieten sie nicht die öffentlichen und ordentlicher Weise angestellten Gerichte, sondern nur das leicht-

---

*) Siehe unten Fr. 72.

fertige, aus persönlicher Leidenschaft und ungegründetem Argwohn hervorgehende Richten. — Ebensowenig ist

II. schlechthin verboten, vor der Obrigkeit zu rechten; sondern es ist nur den Christen untersagt, unter einander zu hadern (Chemnit. L. C. de vindict. q. 2. part. 2. p. 135.). Denn 1. haderten Manche vor Gericht wegen Kleinigkeiten und ganz geringfügiger Unbilden aus Rechthaberei und Rachgier; und 2. thaten sie dieses vor der heidnischen und ungläubigen Obrigkeit zur Schande des Christennamens und zum Aergerniß der Andern; während sie 3. ihre Zwistigkeiten viel besser innerhalb der Gemeinde durch ein Schiedsgericht von Gläubigen hätten beilegen können. — Ebensowenig gebietet

III. Christus Matth. 5, 39 schlechthin, daß man dem, der Einen auf den einen Backen schlägt, den andern auch darbieten, oder dem, der den Rock nimmt, den Mantel auch lassen solle (Gerhard. a. a. O. §. 278. t. 6. p. 974): denn das hat ja Christus selbst nicht gethan, Joh. 18, 22; sondern er will nur, die Seinen sollen sich der Begierde, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, so ferne halten, daß sie lieber zweifach Unrecht und Schaden leiden, als aus Rachsucht Gleiches mit Gleichem vergelten wollen. Etwas Anderes aber ist es, sich und das Seinige rechtmäßig vor dem weltlichen Richter vertheidigen, was den Frommen erlaubt ist; und: dem Andern Schaden zufügen, was nicht erlaubt ist. — Auch der Einwand besagt Nichts:

IV. Die Liebe decke auch der Sünden Menge, Sprüchw. 10, 12; und dulde Alles, 1 Cor. 13, 7. (Ebenders. §. 181. t. 6. p. 981). — Denn sie deckt und duldet nicht schlechthin Alles, sondern nur das, was das Maß nicht überschreitet, was unbeschadet der Zucht und der Frömmigkeit ertragen, gemildert und gedeckt werden kann.

Es beruhen somit alle diese wiedertäuferischen Spitzfindigkeiten auf der verkehrten Anwendung dessen in unbedingtem Sinne, — was doch nur in bedingtem Sinne giltig ist.

72. Ist denn auch jede Lüge schlechthin verboten?

Nein: denn ein Anderes ist die unerlaubte, ein Anderes die erlaubte Lüge. Jene ist unter allen Umständen verboten; diese ist unter gewissen Umständen gestattet.

73. Welches ist denn eine unerlaubte Lüge?

Diejenige, welche wider das Gewissen die Wahrheit verheimlicht, entweder in böser Absicht, zu schaden, oder aus Lust zur Unwahrheit, oder aus Eitelkeit.

Diese Art der Lüge wird sonst von den Scholastikern die verderbliche Lüge genannt, weil sie auf die Verunglimpfung der Ehre Gottes und auf das Verderben des Nächsten abzielt (Thomas 2. secund. qu. 110. art. 2.). Sie heißt auch Lüge im eigentlichen Sinne, und der Begriff derselben enthält folgende 4 wesentliche Merkmale, daß sie nämlich 1. etwas Falsches vorbringt; 2. daß sie es aus betrüglichem Herzen wider das Gewissen vorbringt; 3. daß sie es in der Absicht und mit dem Willen zu schaden vorbringt; 4. oder, wenn sie es auch nicht mit dem Willen zu schaden vorbringt, daß es doch nicht um eines ehrlichen und gerechten Grundes willen, sondern aus bloßer Lust zur Unwahrheit geschieht, in welch letzterer Form auch das scherzweise Lügen unerlaubt heißt, welches eine Eigenthümlichkeit der Schmeichler,

Prahler und ähnlicher Menschen ist. In diesem Sinne genommen, ist keine Art von Lügen, bei welcher diese 4 Stücke sich finden, erlaubt.

74. Welches ist dagegen eine erlaubte Lüge?

Erlaubt ist diejenige, welche geschieht ohne die Absicht, Jemand zu verletzen, um eines ehrlichen, gerechten Grundes willen, indem man die Dinge verschweigt, welche auszusagen weder nothwendig noch gerecht noch nützlich wäre.

Man nennt sie sonst auch die dienstfertige Lüge, weil sie der Liebe Gottes und des Nächsten dienen will, da hingegen die Enthüllung des wahren Sachverhalts gegen die Liebe Gottes und des Nächsten verstoßen würde. Sie heißt aber nur im uneigentlichen Sinne und durch einen Mißbrauch des Wortes, oder nur dem Namen nach „Lüge". Füglicher würde man sie „Verhehlung" nennen. Denn nicht jede Verheimlichung der Wahrheit ist eine Lüge, wenn ihr nicht die nothwendigen Merkmale der eigentlichen Lüge zukommen. Denn Lügen besteht nicht nur im Verheimlichen, sondern es gehört auch dazu, daß man anstatt der Wahrheit etwas Falsches sagt, und zwar gegen die Stimme des Gewissens, und daß man dasjenige, was man hätte sagen sollen, verfälscht und verdreht. Dahin gehört das Beispiel Abrahams, 1 Mos. 12, 13. 20, 2; der Wehmütter, 2 Mos. 1, 19; der Hure Rahab, Jos. 2, 4; Davids, 1 Sam. 21, 13. Doch muß man sich in ähnlichen Fällen hüten, daß man nicht aus Furchtsamkeit oder aus Schwachheit die Wahrheit, die man frei heraussagen sollte, ohne Grund verschweige. Zu dieser erlaubten Verheimlichung kann auch jenes scherzhafte Lügen gerechnet werden, welches die Verdeutlichung und Veranschaulichung der Dinge anstrebt und einen nützlichen Zweck verfolgt. Von dieser Art sind die Theaterschauspiele, die Thiersagen, die Fabeln sittlichen Lehrinhalts u. dgl.

75. Sage ferner an: Was ist uns hingegen in diesem Gebot befohlen?

Daß wir unseren Nächsten wider die Lügen und Verläumdungen Andrer entschuldigen, Gutes von ihm denken und reden, Alles zum Besten kehren und uns in allen unsern Angelegenheiten beständig der Wahrheit befleißigen.

Folgendes sind somit die aus diesem Gebot sich ergebenden Tugenden und Werke: 1. Im Allgemeinen die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit nach allen Seiten unsers Lebens. 2. Verschwiegenheit, Würde und Ernst im Reden, Maßhalten im Gebrauch der Zunge; recht und ohne Falsch über den Nächsten urtheilen.

76. Was ist die Verheißung dieses Gebotes?

„Wer die Wahrheit von Herzen redet, wer mit seiner Zunge nicht verläumdet, — — der wird wohl bleiben", Psalm 15, 3.

Vergleiche 1 Petr. 3, 10. Das Exempel der Rahab, Jos. 2, 14. 6, 25.

77. Was ist die Strafe dieses Gebotes?

„Falsche Mäuler sind dem Herrn ein Greuel", Sprüchw.

12, 22. „Du bringest die Lügner um; der Herr hat Greuel an den Blutgierigen und Falschen“, Psalm 5, 7. (Matth. 12, 36.)

Beispiele sind: die Ankläger der Susanna, Dan. 13, 62; Haman, Esth. 7, 10; Ananias, Apostg. 5, 5 u. a.

Das Neunte Gebot.

78. Welches ist das Neunte Gebot?

Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus.

79. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten nicht mit List nach seinem Erbe oder Hause stehen, noch mit einem Schein des Rechten an uns bringen, sondern ihm dasselbige zu behalten, förderlich und dienstlich sein.

Der Endzweck dieses Gebotes läuft darauf hinaus, daß alle Neigungen in unserem Inneren, insonderheit sofern sie das Gut und Erbtheil des Nächsten betreffen, von rechter Beschaffenheit seien.

80. Was ist uns in diesem Gebote verboten?

Daß wir unserm Nächsten nicht mit List nach seinem Erbe oder Haus (und was dazu gehören mag) stehen, noch mit einem Schein des Rechten auf unrechte Weise an uns bringen.

Obiges ist zu verstehen von der angebornen, innerlichen bösen Neigung des Herzens und Begehrens. Dr. Luther aber faßt in der Erklärung dieses Gebotes das Begehren oder Gelüsten in allgemeinem Sinne und erklärt die angeborene Begierde durch die wirkliche mittelst einer Schlußfolgerung vom Größeren aufs Kleinere folgendermaßen: Nicht einmal mit der innerlichen Neigung des Herzens sollen wir uns nach des Nächsten Haus und Erbe gelüsten lassen: also dürfen wir noch viel weniger mit Willensentschiedenheit wirklich nach demselben Verlangen tragen.

81. Was verstehst du unter dem Haus des Nächsten?

Nicht nur die Gebäude und Wohnung des Nächsten, sondern auch alles sein Eigenthum, das er besitzt.

Es ist somit dieses Gebot synekdochischer Art, d. h. es nennt zunächst nur eine Gattung von Eigenthum, und begreift, indem es das Eigenthum des Nächsten zusammenfaßt, alles Uebrige darunter, als zum Beispiel Landhäuser, Waldungen, Weinberge, Aecker, Gärten, Wiesen, Wässer, und alle sonstige sowohl bewegliche als auch unbewegliche Habe.

82. Was heißt das in diesem Gebot: das Haus begehren?

Das heißt: nach dem, was des Andern ist, mit einer inner-

lichen bösen Regung des Herzens und unordentlichen Neigung Verlangen tragen.

Von der angebornen und der wirklichen Lust.

83. Was ist denn nun die böse Lust?

Die böse Lust ist unordentliche Neigung und Regung des Herzens wider Gottes Gesetz.

Auf Griechisch wird sie ἐπιθυμία genannt, d. h. (böse) Begierde, lateinisch cupiditas von cupere, woher concupiscere, begehren, gelüsten. Obgleich Manche zwischen Cupiditas und Concupiscentia unterscheiden und unter jener den Geiz oder die Habgier verstanden wissen wollen, so gebrauchen wir doch mit der Schrift beide Ausdrücke ohne Unterschied. Dabei ist zu beachten, daß nicht jede Lust schlechthin verdammt wird, sondern nur die böse Lust, ἐπιθυμία κακή, Col. 3, 5, die im Gegensatz steht zur christlichen Liebe, welch letztere nicht das Ihre sucht, 1 Cor. 13, 5. Denn es gibt auch eine heilige Lust oder Begierde, Psalm 119, 40. Luc. 10, 24; ein erlaubtes Begehren, 1 Tim. 3, 1. 2 Cor. 7, 7; und ein gutes Gelüsten, wie z. B. das natürliche nach Speise, Trank, Schlaf u. dgl., Luc. 16, 21. 15, 16. Nun aber ist keineswegs all dieses mit dem Gebote verdammt: Du sollst nicht begehren, — wofern nur ein gewisses Maß nicht überschritten wird.

Es irren somit die Stoiker und mit ihnen diejenigen, welche dem Menschen jegliche Lust und Neigung zu irgend etwas verboten wissen wollen, indem sie sich nicht mit der Festsetzung gewisser Schranken begnügen, sondern dieselbe schlechthin abgeschnitten haben, und den Menschen, so zu sagen, an dem verstümmeln wollen, was ihm doch von Natur eingepflanzt ist. — Und doch läuft dieses, wie Lactantius sagt (l. 6. instit. c. 15. p. 264) auf dasselbe hinaus, als wenn sie dem Hasen die Furcht, der Schlange ihr Gift, dem wilden Thiere seine Wildheit, dem Hausthiere seine Zahmheit nehmen wollten. Denn Gott hat den Menschen nicht geschaffen als ein Wesen ohne Neigungen und Empfindungen. Verlöre er diese, was wäre dann noch für ein Unterschied zwischen ihm und einem vernunftlosen Thiere, ja einem Klotz und unnützen Stück Holz?

84. Von wie vielerlei Art ist diese Lust?

Von zweierlei Art: die angeborne und die wirkliche Lust.

85. Was ist die angeborne Lust?

Es ist der sündhafte, dem Menschen durch den ersten Sündenfall eingepflanzte Hang zum Bösen und zu jeglicher unordentlichen Regung aller Kräfte Leibes und der Seele.

Sie heißt erblich 1. von der wirkenden Ursache, weil sie a. ihren Ursprung unsern ersten Eltern verdankt; b. Ursprung, Wurzel und Quelle aller anderen Begierden und Sünden ist. — 2. Von dem Gegenstand, an dem sie statthat, weil ihre Entstehung mit dieser unsrer verderbten Natur innig zusammenhängt und sie deßhalb aus derselben nicht ausgerottet werden

kann. Es unterscheiden sich aber angeborne böse Lust und Erbsünde von einander, wie Wirkung und Ursache, oder wie Theil und Ganzes. Denn die erstere ist die Geneigtheit zu dem, was vom Gesetz verboten ist. Die Erbsünde aber ist ein Mangeln der Erkenntniß des Wesens und Willens Gottes und eine verdorbene Beschaffenheit, welche die Verschuldung des ganzen Menschengeschlechts zur Folge hat.

86. Ist denn diese angeborne Lust vor Gott wirklich Sünde?

Ja, gewiß. Denn

1. ist sie eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes, und Unrecht;

2. erkennt Paulus aus derselben die Sünde und spricht es offen aus, daß sie Sünde sei, Röm. 7, 7: „Ich wußte Nichts von der Lust (nämlich, daß sie Sünde sei), wo das Gesetz nicht gesagt hätte: du sollst dich nicht gelüsten lassen";

3. quellen aus derselben wie aus einem vergifteten Brunnen allerlei Sünden hervor, woraus sich mit Nothwendigkeit ergibt, daß sie selbst auch Sünde sei, Jac. 1, 15;

4. sie macht den Menschen der Verdammniß und des Fluchs schuldig, Gal. 3, 10. Matth. 5, 22. 29. 30.

Der erste Beweisgrund beruht auf der Begriffsbestimmung von Sünde: „Die Sünde ist das Unrecht", 1 Joh. 3, 4. „Alle Untugend ist Sünde", 1 Joh. 5, 17. Nun aber ist die angeborne böse Lust Unrecht und Untugend, folglich ꝛc. Denn Demjenigen, dem die Merkmale eines Begriffes zukommen, kommt auch der Begriff selbst zu. — Der 2. Grund stützt sich auf das göttliche Zeugniß; — der 3. auf die Wirkungen: Wie die Wirkung, so die Ursache. Dasjenige, dessen Wirkung böse ist, kann nicht seinem ganzen Umfang nach gut sein. Wenn die Quelle trüb ist, so ist es auch der Bach, der aus ihr hervorfließt. — Der 4. bezieht sich auf die der Sünde eigenthümliche Wirkung.

87. Was ist denn die wirkliche böse Lust?

Sie ist eine sündhafte Gemüthsbewegung und unordentliche Neigung wider Gottes Gesetz, verbunden mit Wohlgefallen und Beistimmung.

Sie unterscheidet sich von der angebornen bösen Lust, wie die Frucht von der Wurzel, wie die Wirkung von der Ursache. Denn die angeborne ist nur die natürliche Geneigtheit zum Bösen; die wirkliche aber ist I. die aus jener entspringende böse Bewegung des Gemüths und Willens. Sie ist aber nicht allein Bewegung, sondern auch II. eine solche sündhafte Neigung, die Wohlgefallen hat an sich und ihrem Gegenstand und freiwillig ihren Beifall dazu gibt. Die wirkliche böse Lust hat nämlich ihre verschiedenen Stufen: Die erste ist der flüchtige und augenblickliche sündige Einfall oder Gedanke an etwas Böses. Die zweite ist das Wohlgefallen daran. Die dritte ist die freiwillige bewußte Zustimmung dazu. Darauf folgt viertens die Begehung wirklicher Sünden durch die That.

Falsch ist somit die Lehre der Pelagianer (Augustin. ad Quodvult. haeres. 88. t. 6. col. 32. C.), und mit ihnen der Scholastiker und Papisten, welche behaupten, daß die angeborne Lust, sowie die ersten wirklichen

Regungen und Gedanken, zu welchen die entschiedene Zustimmung des Willens nicht hinzukommt, keine Sünde seien; und diejenigen verdammen, welche anders lehren (Concil. Trident. sess. 5. de peccat. origin. anath. 5. Vgl. Gregor. de Valent. disp. 6. in Thom. q. 12. p. 1. t. 2. col. 755. D. et 773. B.).

Nichts beweisen folgende Einwendungen der Gegner: I. Jene Regungen dauern nur einen Augenblick, und wir geben denselben nicht unsern Beifall, als billigten wir sie, sondern verwerfen sie vielmehr (Bellarm. l. 5. de amiss. grat. c. 9. t. 4. col. 347. D.). Wogegen gilt: Die böse Lust, indem sie gelüstet und glimmt, ist eben damit böse Lust und als solche in diesem Gebot verworfen; und ob wir gleich darob über uns zürnen, so ist nichtsdestoweniger schon die böse Regung und Empfindung an sich, die uns beschleicht, ohne daß wir daran denken, ja selbst trotzdem daß wir ihr widerstreben, unordentlich und deßhalb sehr schwere Sünde.

II. Jene Gemüthsbewegung und Willensneigung rühre von der Natur her. (Ebenders. col. 347. C.) Hiegegen gilt: Diese Bewegungen sind als Bewegungen an sich gut; aber nicht gut sind sie in Hinsicht auf den ihnen zukommenden unordentlichen Character, noch hinsichtlich des Gegenstands, auf den sie gerichtet sind, und der ein von Gott verbotener ist.

III. Augustinus (l. 1. de nupt. c. 23. t. 7. col. 823. C.) behaupte, die Lust sei nicht Sünde, wenn man ihr nicht vorher zugestimmt habe. — Derselbe erklärt aber seine eigenen Worte (c. 24. col. 824. C. in derselben Schrift) so: sie ist nicht Sünde, d. h. sie wird bei den Wiedergebornen nicht als Sünde angerechnet; denn diese trachten danach, daß diese Unreinigkeit an ihnen mit Christi Gehorsam zugedeckt werde. (Siehe l. 1. ad Bonif. c. 13. und 1. de nupt. c. 27.)

88. Da nun aber sowohl hier im Neunten, als auch im folgenden Zehnten Gebot die böse Lust verboten ist, so sage an: Welche Art der bösen Lust ist denn in beiden verboten?

Verboten ist in beiden die angeborne böse Lust im Besonderen, sowie in den vorhergehenden Geboten im Allgemeinen die wirkliche böse Lust verboten ist.

Denn gleichwie die Nächstenliebe die Summa alles Dessen ist, was die Gebote der zweiten Tafel uns zu thun gebieten, so ist das Verbot: „Du sollst nicht begehren" der Inbegriff alles Dessen, was in den Geboten derselben Tafel verboten ist. Daher ist der Schluß und die Erklärung von Chemnitz (L. C. P. 2. c. 7. p. 98.) richtig, daß der Begriff der bösen Lust durch die ganze zweite Tafel hindurchgehe. Doch findet dabei ein gewisser Unterschied statt. Denn das Begehren nach des Nächsten Weib ist allerdings im Sechsten und Zehnten Gebot verboten; ebenso das Begehren nach des Nächsten Haus sowohl im Siebenten als im Neunten, aber nicht beide Male in gleicher Hinsicht. Denn ein anderes ist Beispiels halber das Begehren des Weibs, welches im Sechsten Gebot verdammt ist, und ein anderes dasjenige, welches im Zehnten Gebot verboten ist. Denn im ersteren ist diejenige Begierde verboten, welche mit der wohlüberlegten inneren Beistimmung und dem entschiedenen Willen, dasjenige zu thun, wonach man Lust trägt, verbunden ist; denn Christus sagt ausdrücklich: „so Jemand ein Weib ansieht, ihrer zu begehren" ꝛc. (Matth. 5, 27), und zwar so, daß, falls die Gelegenheit sich bieten sollte, die Begierde selbst sich zur Thatsünde des Ehebruchs

steigert. Im Zehnten Gebot ist die bloße Begierde an sich verboten, die im Herzen auftauchen kann, auch ohne daß man daran denkt, ja manchmal sogar während man wider sie ankämpft, welche niemals die bewußte Zustimmung in ihrem Geleite, noch viel weniger die äußere Thatsünde in ihrem Gefolge hat. Das Gleiche gilt von der Begierde nach des Nächsten Haus im Siebenten, sowie im Neunten Gebot. Denn hier läßt sich aus der Gleichheit des Verhältnisses mit Sicherheit schließen, daß im erstgenannten diejenige Begierde nach dem Hause des Nächsten verboten ist, zu welcher der bewußte Wille und Beifall hinzukommt; im letztgenannten dagegen nur der uns anhaftende sündhafte Hang zum Begehren. Wie sonach in den vorderen Geboten die wirkliche Lust und Begierde verboten ist, welche selbst die Vernunft als sündhaft anerkennt, so in den hinteren die angeborene, welche die Vernunft nicht kennt noch als Sünde erkennt, Röm. 7, 7; damit wir es nämlich einsehen möchten, daß Gott, der Urheber des Gesetzes, von uns die innerste Vollkommenheit aller unsrer Kräfte und Begierden verlangt. Dem widerspricht nicht, daß diese Vollkommenheit auch in den vorhergehenden Geboten von uns gefordert wird. Denn dort ist diese Forderung undeutlich und nebenbei, hier mit hellen klaren Worten ausgesprochen.

89. Was ist uns aber in diesem Neunten Gebot im Besonderen geboten?

Daß wir unserm Nächsten nach allem unserm Vermögen förderlich und dienstlich seien, damit er sein Hab und Gut unversehrt behalte.

Von den unter dieses Gebot fallenden Lastern und Tugenden wird aus Gründen der Zweckmäßigkeit beim nächstfolgenden Gebot die Rede sein.

Das Zehnte Gebot.

90. Welches ist das Zehnte Gebot?

Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh oder Alles, was sein ist.

91. Was ist das?

Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nächsten nicht sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen, abdringen oder abwendig machen, sondern dieselben anhalten, daß sie bleiben und thun, was sie schuldig sind.

Der Endzweck, auf den dieses Gebot abzielt, ist die innere richtige Beschaffenheit unserer Gesinnung und Willensrichtung, im Besonderen gegenüber dem Gesinde, im Allgemeinen aber gegenüber von Allem, was unserm Nächsten gehört.

92. Was ist uns in diesem Gebot verboten?

Daß wir unserm Nächsten nicht sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen, abdringen oder abwendig machen.

Dieß ist abermals vornehmlich von der inneren Verdorbenheit zu verstehen, welches die angeborne böse Lust ist. Moses erklärt nämlich dieses Gebot, 5 Mos. 5, 21, so: Laß dich nicht selbst gelüsten. In diesen Worten ist die eigentliche Verdorbenheit unsrer Natur und die innere Wurzel der bösen Lüste nachdrücklich hervorgehoben. Doctor Luther aber hat in der Erklärung dieses Gebotes den allgemeinen Begriff von böser Lust vor Augen.

93. Sollte demnach hier nur das Gelüsten nach des Nächsten Weib, Knecht, Magd und Vieh, nicht aber das nach anderen Dingen verboten sein?

Nein; sondern weil die Menschen insgemein mit größerer Begierde und List nach diesen Dingen stehen als nach anderen, daher werden diese insonderheit namhaft gemacht; alles Uebrige aber wird in dem allgemeinen Verbot untersagt, welches der Herr diesen Worten unmittelbar beifügt: Noch Alles, was dein Nächster hat. 5 Mos. 5, 21.

Es ist also auch in diesem Gebote, wie in anderen, der Theil an die Stelle und zur Bezeichnung des Ganzen gesetzt. Es wird nämlich nur die eine und andre Art namhaft gemacht, dabei sind aber alle übrigen Arten der gleichen Gattung mit verstanden, von denen der Heilige Geist in den Erklärungen der Propheten und Apostel angibt, daß sie mit darunter zu befassen seien, als zum Beispiel, das Begehren des Mannes, des Sohns, der Tochter, des Hausgenossen, des Huhns, der Kuh, des Pferdes, des Maulesels, des Kalbs, des Stiers, des Ferkels, des Schweins, der Gans. Treffend sagt Augustinus (qu. 71. in Exod. t. 4. col. 194. A.): „Jenes Gesetz ist nicht allein den Männern im Volke, sondern auch den Weibern gegeben worden. Denn ein Weib soll ja nicht meinen, weil es nur heiße: Du sollst nicht begehren des Nächsten Weib, deßwegen sei ihr hier Nichts geboten, und es sei ihr somit erlaubt, den Mann der Anderen zu begehren." Somit gilt dieses Gebot allen Menschen und verdammt schlechthin das Gelüsten nach des Nächsten Hausgesinde und überhaupt nach Allem, was dem Nächsten gehört, und erklärt solches Gelüsten für eine Sünde vor Gott.

94. Da nun aber in diesem Gebot das Begehren abermals verboten ist, so fragt es sich: Sind es denn wirklich zwei verschiedene Gebote, wenn zuerst die Begierde nach des Nächsten Haus, sodann die nach des Nächsten Weib verboten wird?

Ja, es sind zwei verschiedene Gebote; und zwar

1. weil es Gott selbst gefallen hat, durch Verdoppelung des Gebots diesen Unterschied zu machen;

2. weil die Verschiedenheit der Gegenstände auch eine Verschiedenheit der Gebote bedingt;

3. weil endlich die Trennung der beiden Gebote im hebräischen Grundtext diesen Unterschied klar andeutet.

Der 1. Beweisgrund beruht auf dem göttlichen Zeugniß. Denn, weil Gott diese Gebote so unterschieden auf seine Tafeln gesetzt hat, so müssen wir sie sicherlich auch als unterschieden anerkennen. Denn die heiligen Zehn

Gebote sind nicht nach dem Gutdünken der menschlichen Vernunft von einander zu unterscheiden, sondern nach der Willensmeinung Gottes. So wird hier auch nicht eine und dieselbe böse Lust mit gleichbedeutenden Ausdrücken verboten, sondern dieselbe wird durch verschiedene Objecte näher erklärt.

Der 2. Beweisgrund stützt sich auf die Verschiedenheit des Objects. Denn das Object des Neunten Gebotes ist das Haus und Erbtheil, das des Zehnten Gebotes des Nächsten Weib und Gesinde. Hiegegen läßt sich nicht geltend machen, daß es auf diese Weise der Gebote unzählige sein müßten, da auch der Gegenstände des Begehrens unzählige seien. (Ursin. expl. catech. p. 825.) Denn der Gesetzgeber hat für gut befunden, die Gegenstände der wirklichen bösen Lust sowohl als der angebornen in gewisse Classen zu ordnen. So wie nun die wirkliche böse Lust in zwei unterschiedenen Geboten verboten wird, nämlich das Begehren des Weibes im Sechsten, das des Hauses und Eigenthums des Nächsten im Siebenten, so wird ähnlicher Weise auch die angeborne böse Lust in zwei unterschiedenen Geboten verboten, nämlich das Gelüsten nach des Nächsten Vermögen im Neunten, das nach des Nächsten Weib im Zehnten; denn wie ungereimt wäre es doch, hier ein Verhältniß der Ungleichheit finden zu wollen? — Der 3. Beweisgrund stützt sich auf den Nebenumstand, daß auch im hebräischen Grundtext die zwei Gebote so unterschieden sind. Denn im 5. Buch Mose Cap. 5, V. 18. trennt und scheidet die alte Ueberlieferung der Juden mitten im Vers zwischen den zwei auf das Begehren bezüglichen Geboten, obgleich beide in demselben Verse stehen. Wenn diese Scheidung durch den Buchstaben ס (Samech) bezeichnet wird, so heißt sie Setumah; wird sie aber durch den Buchstaben פ (Pe) bezeichnet, so heißt sie Petuchah, oder, wie die Juden es lesen: Psuchah, und beide bezeichnen immer eine Unterscheidung oder Verschiedenheit im Satz und in der Periode. Hier ist auch die merkwürdige Erscheinung zu beachten, daß sowohl im 2. als auch im 5. Buch Mose das Gebot von dem Bildermachen, obwohl es ein weitläufiges ist, doch weder durch das Zeichen Setumah noch durch das Zeichen Petuchah von dem Gebot bezüglich der andern Götter getrennt und geschieden ist, während doch alle übrigen Gebote, auch die kürzesten, durch ihr besonderes Unterscheidungszeichen von einander getrennt sind. Es ist somit nicht ein vom Ersten unterschiedenes Gebot, wogegen das Neunte vom Zehnten unterschieden ist. (Vergl. Augustin. sup. Exod. q. 71. col. 148. B. C., sowie „Nothwendige Antwort der Wittenberger Theologen wider die Anhalter", p. 194 seq.).

Hiegegen möchte eingewendet werden: I. Im 5. Buch Mose sei das Unterscheidungszeichen zwischen dem Sechsten und Siebenten Gebot ausgelassen. (Mosan. vindic. p. 266.)

Antwort: Weiß wohl, doch ist das nur ein Druckfehler in sehr vielen unsrer Ausgaben. Denn im masoretischen Text, der für die übrigen, so zu sagen, die Richtschnur bildet, ist das Unterscheidungszeichen richtig gesetzt. Wer darum, dieser Unterscheidung entgegen, darauf besteht, daß diese Gebote bei Mose als Eins zu betrachten seien, deßwegen weil sie in Einem Verse stehen, der verstößt wider die Gesetze der Logik vom Trennen und Vereinigen.

II. Paulus fasse den gesammten Textinhalt bei Moses in Einem Gebote zusammen: „Du sollst dich nicht gelüsten lassen", Röm. 7, 7. 13, 9. (Ursin. expl. catech. p. 825.) — Aber hier ist die Begründung fehlerhaft. Denn Paulus citirt dort blos, ohne die Nebenumstände und Gegenstände des Begehrens (als da sind: Haus, Weib, Knecht rc.) beizufügen. Zieht man diese nicht in Betracht, so laufen beide Gebote auf das Gleiche hinaus, da sie

beide im Allgemeinen den Ursprung und die Wurzel des Begehrens verdammen. Zudem enthielten dieselben Gebote von des Nächsten Haus, Weib, Knecht &c. viele verdeckte Beziehungen, die allein in Bezug auf das jüdische Staatswesen Geltung haben, nicht aber in Beziehung auf uns, die wir von Heiden abstammen, wie Luther sagt im Schreiben wider die Sabbatharier (t. 7. Germ. Jenens. f. 41. b.).

III. Eben so wenig kann man uns die Meinungen der Juden entgegenhalten (Ursin. d. catech. p. 825. Mosan. vindic. 270); denn man soll nicht darauf sehen, wie sie die Gebote getheilt haben, sondern darauf, ob sie recht und der Wahrheit gemäß getheilt haben.

Es irren somit die Neuerer, welche diesen Unterschied des Neunten und Zehnten Gebotes vergeblich zu bekämpfen sich unterfangen. Es sind wider dieselben auch noch weitere Beweise und Gründe aus dem hebräischen Grundtext von den Unsrigen vorgebracht worden. (Siehe darüber Chemnitii L. C. p. 2. c. 7. p. 98.) Für uns möge dieses Wenige genügen.

95. Sind denn diese Gebote von der bösen Lust mit Recht zuletzt gesetzt?

Ja. Denn 1. die angeborne böse Lust ist gemeiniglich weniger bekannt, als die wirklichen Sünden, wie Todtschlag, Ehebruch, Diebstahl &c., die in den vorhergehenden Geboten verboten sind; 2. diese zwei letzten Gebote enthalten eine allgemeine Erklärung, nach welcher der innerliche Gehorsam gegen alle übrigen Gebote beurtheilt und abgeschätzt werden muß.

Der 1. Grund geht aus von der natürlichen Ordnung, in der wir Etwas erkennen, auf Grund deren wir im Unterricht überall vom Bekannten zum Unbekannten, vom Klaren und Deutlichen zum minder Klaren fortschreiten. Nun ist uns aber die angeborne böse Lust etwas verhältnißmäßig Unbekanntes. Denn wer kann merken, wie oft er fehlet? Psalm 19, 13.

Der 2. Grund bezieht sich auf den Endzweck, welcher darin besteht, daß es eine Richtschnur für unseren innerlichen Gehorsam gegen die übrigen Gebote geben soll.

96. Was ist nun weiter in diesem Zehnten Gebote uns geboten?

Daß wir unsers Nächsten Weib, Knechte und Mägde ermahnen und dazu anhalten, daß sie bleiben und thun, was sie schuldig sind.

Es ist dieses die Erklärung des Gebotes im Besonderen. Im Allgemeinen fordert es Lauterkeit unsrer Neigung und rechte Beschaffenheit unsrer Regungen und Bewegungen im Innern und vollkommenen Gehorsam des Herzens. Folgende Tugenden und gute Werke sind somit in diesen Geboten vom Begehren uns empfohlen: 1. Im Allgemeinen rechte Lust zum Guten; 2. vollkommene Reinheit des menschlichen Herzens; 3. fortwährende Ertödtung der bösen Lüste; 4. ebenso gewissenhafte Sorge für das Eigenthum des Nächsten wie für das unsrige.

97. Welches ist die Verheißung dieser Gebote?

„Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.“ Matth. 5, 8.

Demnach sind folgende Laster und Sünden in diesen Geboten verboten: 1. Im Allgemeinen die angeborne böse Lust und Begierde, welches die Quelle aller Uebel ist; 2. die Begierden nach fremdem Gut, durch welche irgendwie gegen diese Gebote gesündigt wird.

98. Was ist die Drohung und Strafe derselben?

„Wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod.“ Jac. 1, 15.

Beispiele sind unter jedem einzelnen dieser zwei Gebote zu finden.

99. Was sagt nun Gott von diesen Geboten allen?

Er sagt also: Ich, der Herr, dein Gott, bin ein starker, eifriger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied; aber denen, so mich lieben und meine Gebote halten, thue ich wohl in tausend Glied.

2 Mos. 20, 5. 6. — 5 Mos. 5, 9. 10.

100. Was ist das?

Gott dräuet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten; darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn und nicht wider solche Gebote thun. Er verheißet aber Gnade und alles Gute allen, die solche Gebote halten; darum sollen wir ihn auch lieben und vertrauen, und gerne thun nach seinen Geboten.

101. Wie kommt es, daß diese Worte von Dr. Luther an den Schluß der Zehn Gebote angefügt werden, da doch Gott dieselben den Worten des Ersten Gebotes von den Bildern unmittelbar beigefügt hat?

Das ist darum geschehen,

1. weil sie den allgemeinen Grund enthalten, warum man allen Geboten Gottes gehorchen müsse; nämlich weil der Gesetzgeber der Herr unser Gott ist (siehe 3 Mos. 26, 46);

2. weil sie die allgemeine Drohung enthalten wider die Uebertreter nicht nur des Ersten, sondern auch aller übrigen Gebote;

Denn Gott sagt, er wolle die Missethat der Väter heimsuchen; nun begreift aber der Ausdruck „Missethat“ alle Sünden insgesammt, welche wider die Zehn Gebote streiten.

3. weil sie die allgemeine Verheißung enthalten für diejenigen, welche seine Vorschriften nicht nur in dem Ersten, sondern auch in allen übrigen Geboten halten.

Diese Begründung stützt sich auf die Allgemeinheit der Geltung dieser Worte; dabei sind 3 Puncte unterschieden, von denen die beiden letzteren unter sich Gegensätze bilden.

102. Hat denn Dr. Luther Macht gehabt, dieß zu thun?

Warum nicht? Denn

1. führt auch Moses in der Wiederholung der Zehn Gebote, 5 Mos. 5, 21, das Neunte und Zehnte Gebot nicht in derselben Ordnung und mit denselben Worten wie 2 Mos. 20, 17 auf;

2. verfährt weder Christus noch Paulus in der Aufzählung der Gebote mit einer ängstlichen Genauigkeit. Denn jener hat, Matth. 19, 18. 19, das Achte dem Vierten, dieser aber Röm. 13, 9 das Sechste dem Fünften vorangestellt.

Es ist daher nicht sowohl die Reihenfolge der Gebote, als vielmehr die Haltung derselben genau in Acht zu nehmen.

Von der Erfüllung des Gesetzes.

1. Welches ist der Endzweck des Gesetzes und jedes einzelnen von den Zehn Geboten?

Der Endzweck des Gebotes ist die Liebe, und zwar aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und aus ungefärbtem Glauben, wie der Apostel sagt, 1 Tim. 1, 5.

2. Kann der Mensch diesen Zweck erreichen und das Gesetz Gottes vollkommen erfüllen?

Zwar im Stande der Vollkommenheit vor dem Fall konnte er das Gesetz Gottes vollkommen erfüllen, aber jetzt, im Stande der Sünde und der Verderbniß nach dem Fall, ist es schlechterdings keinem Menschen möglich, durch vollkommenen Gehorsam dem Gesetz Genüge zu thun.

Der Mensch vermochte das Gesetz zu erfüllen im Stande der Unschuld: denn er war zum Bilde Gottes erschaffen in rechtschaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit, 1 Mos. 1, 26. Eph. 4, 24. Im Stande des Sündenverderbens aber vermag dieses kein einziger Mensch. Eine Ausnahme macht nur Christus, wahrer Gott und Mensch, welcher ist heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert, Hebr. 7, 26, in dessen Munde kein Betrug erfunden ward, 1 Petr. 2, 22; und der daher das Gesetz erfüllt hat, Matth. 5, 17.

3. Warum das?

Weil die Heil. Schrift ausdrücklich bezeugt, das Gesetz sei ein Joch, welches weder wir noch unsre Väter haben tragen können, Apostg. 15, 10; das Fleisch könne dem Gesetz nicht unterthan sein, Röm. 8, 7; wir alle seien todt in Sünden, Eph. 2, 1; wir seien nicht tüchtig von uns selber, etwas zu denken, als von uns selber, 2 Cor. 3, 5.

Diese Begründung stützt sich auf den Ausspruch der Heil. Schrift oder auf das mittelbare Zeugniß Gottes. Vergl. Sprüchw. 20, 9. Pred. 7, 21. 1 Mos. 6, 5. Psalm 14, 3. Röm. 11, 32. Apostg. 13, 38.

4. Können also auch die Wiedergebornen das Gesetz Gottes nicht erfüllen?

Nein. Denn

1. gibt es keinen gerechten Menschen auf Erden, der Gutes thue und nicht sündige, Prediger 7, 21. 1 Kön. 8, 46; auch ist vor Gott kein Mensch gerecht, Psalm 143, 2. Sprüchw. 24, 16;

2. ist das Gesetz geistlich; die Wiedergebornen aber sind fleischlich, Röm. 7, 14;

3. die Wiedergebornen selbst bekennen mit Paulus, daß sie unvollkommen seien, Phil. 3, 12; daß in ihrem Fleische nichts Gutes wohne, Röm. 7, 18; und mit St. Johannes: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“ 1 Joh. 1, 8.

Der 1. Grund stützt sich auf die Allgemeinheit der Aussage: wenn kein Mensch gerecht ist, so sind es auch die Wiedergebornen nicht. Der 2. geht aus von der dem göttlichen Gesetz eigenen Vollkommenheit, die durch den Gegensatz, nämlich durch unsere natürliche Verdorbenheit, veranschaulicht wird; denn das Geistliche bildet hier den Gegensatz zum Fleischlichen. Das Gesetz aber wird geistlich genannt, weil es nur geistliche Regungen und Gefühle und somit die äußerste Vollkommenheit und den vollkommensten Gehorsam aller Kräfte des Herzens, Willens und Verstandes ohne irgend welches Widerstreben einer entgegengesetzten inneren Regung fordert. Nun ist aber für den Menschen eine solche Vollkommenheit unmöglich, weil er selbst fleischlich ist, d. h. weil er den mancherlei Verführungen des Fleisches und der bösen Lüste unterworfen ist. „So lange aber auch nur eine Spur fleischlicher Lust in uns übrig ist, der man durch Enthaltung Zügel anzulegen hat, liebt man Gott noch nicht völlig von ganzer Seele“, wie Augustinus sagt (de perfect. just. contr. Coelest. t. 7. col. 1424. A.). Es ist also sowohl ihr Gehorsam nach dem Gesetz, als auch ihre Erfüllung des Gesetzes unvollkommen. — Der 3. Grund stützt sich auf das Beispiel und die Erfahrung der Wiedergebornen, von denen zwei namentlich aufgeführt sind, nämlich Paulus und Johannes. Zur Vergleichung kann auch Jesaias angeführt werden (Jes. 64, 6) und David (Psalm 19, 13). Es enthält aber dieser Grund auch noch implicite einen Schluß vom Größeren aufs Kleinere: Wenn schon jene Heiligen, welche Männer nach dem Herzen Gottes waren, solche Unvollkommenheiten an sich empfinden und beklagen, wie viel mehr werden es Andere?

5. In wem haben wir nun eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes?

In Christo Jesu, welcher durch seinen allervollkommensten Gehorsam das Gesetz vollkommen erfüllt hat, Röm. 8, 3. 4., dessen Erfüllung den Gläubigen im wahren Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet, Röm. 10, 4, und von diesen durch den Anfang des neuen Gehorsams bezeugt wird.

So angesehen, ist die Erfüllung des Gesetzes auch den Wiedergebornen möglich; nämlich 1. sofern ihnen dieselbe durch den Glauben zugerechnet wird; 2. sofern sie dieselbe anfangen oder neuen Gehorsam leisten. Denn, weil Christus um unsertwillen das Gesetz vollkommen erfüllt hat, so wird um deßwillen denen, die Buße thun und Christum mit wahrem Glauben ergreifen, die vollkommene von Christo geleistete Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben zugerechnet, gerade als wenn sie selbst dieselbe geleistet hätten. Und so erlangen sie den vollkommenen Gehorsam gegen das Gesetz und die vollkommene Erfüllung desselben durch die Zurechnung im Glauben. Weil aber diese Gerechtigkeit vor dem Gesetz nicht bei denen erfüllt wird, die nach dem Fleisch leben, sondern bei denen, die nach dem Geiste leben, Röm. 8, 13, so wird auch von den Wiedergebornen neuer Gehorsam verlangt, durch welchen sie in Kraft des Heil. Geistes die bösen Lüste im Innern kreuzigen, den sündigen Neigungen widerstehn, äußerliche Sündenfälle meiden und, soweit es bei dieser verderbten Schwachheit des Fleisches möglich ist, im Geiste wandeln. Dieser Gehorsam wird ein „angefangener" genannt, und zwar vergleichungsweise, weil er es bis zur vollkommenen und schlechthinigen Erfüllung des Gesetzes in diesem Leben nicht bringen kann. Indessen ist doch dieser begonnene Gehorsam Gott wohlgefällig: 1. sofern die durch den Glauben zugerechnete Gesetzeserfüllung ihm vorangeht; 2. sofern derselbe im Glauben geschieht; 3. sofern er unter Leitung und Führung des Heil. Geistes vollbracht wird. Wenn aber noch Mängel und Schwachheiten mit unterlaufen, so werden solche mit dem Gehorsam Christi zugedeckt, und den Gläubigen wird aus Gnaden um Christi willen verziehen.

6. Ist nun aber Gott etwa ungerecht, daß er Dinge uns gebietet und von uns verlangt, die zu leisten uns unmöglich sind?

Das sei ferne. Denn er fordert von uns nur, was sein ist, und was er unsern ersten Eltern anvertraut hatte, und in ihrer Person auch ihren Nachkommen. Nun hatte er jenen in der ersten Schöpfung das Vermögen verliehen, das Gesetz zu erfüllen. Folglich fordert er dasselbe mit Recht auch von uns, ihren Nachkommen.

Es ist gerade, wie wenn Einer einem Andern Geld borgt, dieser aber es leichtsinnig verschleudert und zahlungsunfähig wird. Verlangt nun der Gläubiger von den Erben des Schuldners das diesem anvertraute Geld zurück, so kann er darum nicht der Ungerechtigkeit beschuldigt werden. So lassen sich die zwei Aussprüche in Einklang bringen, welche dem Hieronymus (Expos. symbol. ad Damas. t. 4. p. 99. A.) beigelegt werden: „Verflucht sei, wer da sagt, Gott habe unmögliche Leistungen geboten" (nämlich den ersten Eltern vor dem Fall und gleichermaßen den durch den Glauben und die Gnade des Heil. Geistes Wiedergebornen, denen die durch Christus geleistete Erfüllung des Gesetzes zugerechnet wird), und: „Verflucht sei, wer da sagt, das Gesetz zu erfüllen, sei möglich" (nämlich für den Menschen nach dem Fall in diesem verderbten Naturzustand mit eigner Kraft und eignem Thun).

Im Irrthum befinden sich demnach:

I. Die Manichäer, welche sagten, das Gesetz sei böse und stamme von einem bösen Gott, und zwar darum, weil es Zorn anrichte Röm. 4, 15 (Prateol. l. 11. elench. haeres. 6. p. 309. b.). — Und doch geschieht dieses in Wahrheit nur zufälliger Weise, wogegen das Gesetz an sich heilig ist, Röm. 7, 12.

II. Die **Pharisäer**, welche es für möglich, ja für leicht hielten, das ganze Gesetz zu erfüllen, und die deßhalb gewisse Gebote für geringfügig erklärten, Matth. 19, 20, weil sich Gott um deren Uebertretung nicht kümmere, wie zum Beispiel um die innerlichen Regungen und Gedanken, die vom Gesetz abweichen. Hiegegen predigt Christus, Matth. 5, 22. 23. 29.

III. Die **Papisten**, welche die Behauptung verfechten, daß der wiedergeborne Mensch das Gesetz Gottes nicht nur vollkommen, sondern sogar übergenugsam erfüllen und durch diese Vollkommenheit Sündenvergebung und ewiges Leben erlangen könne. (Siehe Concil. Trident. sess. 6 can. 18. Bellarm. l. 4. de justificat. c. 11. t. 4. col. 1041. A. seq. — Ebenders. de pontif. Roman. l. 3. c. 32. t. 1. col. 788. D.)

Mit Unrecht berufen sich die Gegner

1. auf Aussprüche der Heiligen Schrift, in welchen entweder der Vollkommenheit gedacht wird, oder auch die Vollkommenen gerühmt werden (Ebendas. col. 1042. A. C.). — Denn diese Schriftstellen enthalten entweder a. ein Gebot (wie wir nämlich sein sollen). Nun aber läßt sich vom Gebot, daß wir so sein sollen, nicht folgern, daß wir so sein können; oder b. sie handeln von dem Ziele, dem man nachstreben solle. Damit wird in diesem Leben zwar begonnen, die Vollendung folgt aber erst im andern Leben. So sagt der Apostel, Ephes. 5, 27: „Auf daß er sie ihm selbst darstellete eine Gemeine, die herrlich sei“, nicht aber: „er stellet sie ihm wirklich dar“. Oder c. sie handeln von der Vollkommenheit der einzelnen Stücke des angefangenen Gehorsams, welcher geleistet wird ohne Heuchelei, offenherzig, in Einfalt und Aufrichtigkeit; **nicht aber** von einer Vollkommenheit der Stufen, nämlich nicht von derjenigen Stufe des vollkommenen Gehorsams, welche das Gesetz fordert, welche wir aber in diesem Leben niemals erreichen. Oder d. sie handeln von einer relativen Vollkommenheit, welche nicht auf das göttliche Gesetz, sondern auf die Schwachen und Gebrechlichen Bezug hat; oder e. von der Vollkommenheit aus Gnaden, die uns durch den Glauben zugerechnet wird; oder f. von der vollendeten Vollkommenheit des zukünftigen Lebens.

2. Auf Zeugnisse der Heil. Schrift, welche besagen, daß die Frommen Gott von ganzem Herzen nachgefolgt sind (Ebendas. a. a. O. C. D.). Denn die Worte „von ganzem Herzen“ stehen im Gegensatz zur äußerlichen Heuchelei und Scheinheiligkeit. Dabei handelt es sich um eine ganz besondere Art des Gehorsams. Vergl. 1 Chron. 12, 33. 38.

3. Auf die Stelle 1 Joh. 5, 3. (Bellarm. d. l. col. 1041. B.) — Aber diese sagt: „Gottes Gebote sind nicht schwer“, nämlich den Wiedergebornen: a. sofern ihnen die von Christo geleistete Erfüllung des Gesetzes zugerechnet wird; b. sofern der neue Gehorsam nur begonnen wird; c. sofern sie der Führung des Heil. Geistes folgen.

4. Auf Marc. 9, 23. Denn alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt, nicht schlechthin und unumschränkt, sondern dem Worte Gottes gemäß, soweit nämlich dieses sie als möglich bezeichnet. Dieses aber lehrt, daß für einen bloßen Menschen die Erfüllung des Gesetzes unmöglich sei.

Vom Gebrauch des Gesetzes.

7. Wie nun? Wenn demnach das Gesetz von Niemand erfüllt werden kann, zu welchem Zwecke sind uns denn die heiligen Zehn Gebote gegeben?

Ihr Zweck ist hauptsächlich ein dreifacher:

Erstlich halten sie die Unwiedergebornen durch äußere Zucht in Schranken, daß sie nicht in äußerliche grobe Sünden fallen.

In diesem Sinne ist das Gesetz, wie es 1 Tim. 1, 9 heißt, nicht den Gerechten, sondern den Ungerechten gegeben.

Zweitens zeigen sie die Sünden an und offenbaren Gottes Zorn wider die Sünde, um uns dadurch anzutreiben, Vergebung für unsre Sünden und Trost wider Gottes Zorn und den ewigen Tod in Christo Jesu, unserm Heiland, zu suchen.

Zum dritten lehren sie uns, welches die guten Werke sind, die von den Gläubigen und Wiedergebornen gethan werden sollen, um ihren Gehorsam und ihre Dankbarkeit gegen den barmherzigen Vater im Himmel zu beweisen.

Der erste Zweck oder Gebrauch des Gesetzes ist demnach der politische, disciplinarische oder pädagogische, d. h. derjenige, welcher sich auf die staatliche Ordnung, die äußere Zucht und Erziehung bezieht; der zweite ist der theologische, der die betrifft, die vor Gott gerecht werden sollen; der dritte ist der theologische, der sich auf die bezieht, die vor Gott schon gerecht sind. Die beiden letzteren finden sich so in der hessischen Kirchenordnung aufgestellt, deren Worte denn auch wir beibehalten haben.

Im Irrthum befinden sich daher I. die Epicuräer, welche sich einbilden, weil durch das Gesetz Niemand gerecht werden könne, so brauche man auch die Gebote desselben nicht zu halten.

II. Die Antinomer oder Gesetzesstürmer, welche schreien, man müsse die Zehn Gebote ganz und gar in der Kirche abschaffen; sie gehörten aufs Rathhaus, ja an den Galgen: (siehe Luther Disput. contr. Antinom. art. 2. t. 7. Jenens. Germ. fol. 291, b.) „Alle, die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren, an Galgen mit Mose" u. s. f.

III. Die Wiedertäufer und Libertiner (Freigeister), welche wähnen, die Wiedergebornen hätten das Gesetz Gottes zur Besserung ihres Lebens und Wandels ganz und gar nicht nöthig. (Chemnit. L. C. de Lege Dei c. 10. part. 2. p. 107.)

Dagegen beweist Nichts die Stelle Röm. 6, 14. Denn die Wiedergebornen stehen allerdings nicht unter dem Gesetz, aber dieß gilt nur von der Rechtfertigung durch dasselbe, von der Anklage, dem Fluche und Zwang desselben; nicht aber ist damit gesagt, sie seien frei von der Richtschnur und Unterweisung des Gesetzes (Chemnit. a. a. O.). Denn die Erneuerung ist in diesem Leben unvollkommen, und der Geist hat fortwährend wider das Fleisch zu kämpfen. Somit ist die Richtschnur des Gesetzes nothwendig, um uns unsre Unvollkommenheit zu zeigen, uns aus unsrer angebornen Trägheit aufzurütteln und uns zu belehren.

Von der Sünde.

8. Da nun der zweite Zweck des Gesetzes der ist, uns unsre Sünden zu zeigen und uns unsrer Sündenschuld zu überführen, so sage mir doch: Was ist denn Sünde?

Sünde ist eine Abweichung von der Richtschnur des göttlichen

Gesetzes, dadurch Gott schwer beleidigt und zu ernstlicher Strafe veranlaßt wird.

Das Wort peccatum (Sünde) kommt her vom Zeitwort peccare (sündigen). Peccare aber bedeutet nach Cicero (Paradox. t. 4. p. 583. A.): die Schranken, innerhalb deren man sich halten sollte, überschreiten. Das Wort steht bei den lateinischen Schriftstellern 1. im engeren Sinne zur Bezeichnung einer Handlung, die mit Wissen und Willen im Widerspruch mit dem Vernunftgesetz oder der Pflicht vorgenommen wird. In diesem Sinne sagten die Scholastiker, Sünde sei die Bezeichnung der schlechten Handlung, indem sie einen Unterschied machten zwischen Laster und Sünde, und durch jenes einen Zustand, durch diese aber nur eine Handlung bezeichnet wissen wollten. 2. Im engsten Sinne bedeutete peccare bei den Alten: Ehebruch begehen, und „ich sündige" hieß so viel als: „ich hure". (Siehe Isidor. l. 10. etymol. p. 92. E. und Gellius l. 13. Noct. Attic. c. 19. p. 485.) 3. Im allgemeinen Sinn bezeichnet „Sünde" in der Schrift nicht allein verkehrte Handlungen, sondern auch: ein Gebrechen und böse Neigung. Sonst heißt sie auch mit Rücksicht auf die schlechte Beschaffenheit des Herzens: Laster, Bosheit; mit Beziehung auf leichtere äußerliche Verirrungen: Irrthum, Uebertretung; mit Beziehung auf schwerere und grobe Vergehen: Missethat, Schandthat, Unthat; mit Beziehung auf die Verschuldung: Verbrechen, Schuld. Der griechische Ausdruck ist *ἁμαρτία, ἁμάρτημα*, vom Zeitwort: *ἁμαρτάνειν*.

Die obige Definition ferner ist der Stelle 1 Joh. 3, 4 entnommen: „Die Sünde ist das Unrecht", d. h. die Uebertretung, Verletzung oder Beraubung des göttlichen Gesetzes. Der Gattungsbegriff ist: Abweichung, mag die Sünde nun in einem Mangel oder in einer Neigung oder in einer Handlung bestehen. Die Art dieser Abweichung wird näher dahin bestimmt, daß sie sei eine Abweichung von der Richtschnur des Gesetzes. Denn gleichwie das „Gesetz" oder „Recht", *νόμος*, dasjenige ist, was die vollkommenste Beschaffenheit aller unsrer leiblichen und geistigen Kräfte verlangt, so wird, wie es in der Natur des Gegensatzes liegt, unter „Unrecht" alles das verstanden, was in irgend welcher Weise und Beziehung von der Richtschnur der göttlichen Gerechtigkeit abweicht, sei es nun durch einen Mangel oder durch die Neigung oder durch die Handlungsweise. Die Beschaffenheit dieses Unrechts aber, das was unmittelbar aus seinem Wesen sich ergibt, oder nothwendig damit zusammenhängt, besteht in der Verschuldung der Natur des Sünders, d. h. darin, daß sie der Strafe verfallen ist. Deßhalb wird insgemein der Begriff „Sünde" unter einem zweifachen Gesichtspunct aufgefaßt, nämlich 1. sofern sie ein Widerstreit wider das Gesetz ist — und dieß ist das eigentliche Wesen oder der specifische Unterschied der Sünde; — 2. sofern sie eine Verschuldung oder etwas Straffälliges ist — und dieß heißt die Wesensbeschaffenheit, das Formale, der Sünde.

Somit irren die **Alten**, wenn sie die Sünde definiren als eine freiwillige böse Regung oder als böse Zustimmung des freien Willens (Augustin. l. de Gen. ad lit. c. 1. t. 3. col. 479. B.). Denn diese Definition ist zu eng, sofern sie nur auf eine besondere Art von Sünde, nämlich die wirkliche Sünde, paßt.

Falsch ist ferner die Behauptung **Bellarmins** (l. 1. de amissa grat. c. 1. t. 4. col. 75. A. und l. 2. de grat. et lib. arb. c. 7. t. 4. col. 534. D. und col. 535. B. seq.), daß, wie auch Augustin lehre, es keine Sünde geben könne, sie sei denn freiwillig. Denn Augustinus redet von der wirklichen Sünde, nicht aber von der Erbsünde; die freiwillige Sünde stellt er gegenüber der erzwungenen.

9. Was ist die Ursache der Sünde?

Die Hauptursache ist der Teufel selbst, der sich von Gott zuerst aus freien Stücken abgewendet und gesündiget hat von Anfang, 1 Joh. 3, 8;

die andere Ursache ist des Menschen verkehrter Wille, Röm. 5, 12, welcher sich freiwillig durch des Teufels Trug und List verblenden läßt, 2 Cor. 4, 4, und den bösen Lüsten Gehorsam leistet, Jac. 1, 14.

„Von Anfang", d. h. nicht: der Schöpfung, sondern: seines Abfalls. Denn er ist nicht bestanden in der Wahrheit, Joh. 8, 44, sondern, als er abtrünnig geworden ist, hat er auch unsre ersten Eltern verführt, 1 Mos. 3, 13, und reizt uns noch immer zum Sündigen, 1 Joh. 3, 10. Dazu kommen noch andre, theils innerliche, theils äußerliche Mitursachen, nämlich 1. die natürliche Verderbniß; 2. Characterschwäche; 3. Schwäche des Glaubens; 4. verkehrtes Urtheil; 5. zuweilen absichtliche Bosheit; 6. die Gewohnheit zu sündigen. Aeußerlicher Art sind: 1. die Eingebungen und Versuchungen des Teufels; 2. böse Beispiele, Reden und Bethörungen von Menschen; 3. Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die uns locken, sie zu mißbrauchen; 4. Müßiggang und Verweichlichung, die Anlaß zum Sündigen geben u. dgl.

10. Aber da Nichts ohne Gottes Vorsehung geschehen kann, so erhebt sich die Frage: Sollte darum nicht Gott der Urheber und die Ursache der Sünde genannt werden?

Das sei ferne! Denn alle Sünde widerspricht sowohl der Natur und dem Wesen Gottes, als auch seinem Willen.

Denn 1. ist Gott im allerhöchsten Grade gut, gerecht, weise, vollkommen, ja die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Vollkommenheit selbst, Marc. 10, 18. Röm. 3, 5. 5 Mos. 32, 4;

2. sind alle Werke Gottes gut, 1 Mos 1, 31; sie sind Wahrheit und Recht, Psalm 111, 7. Wogegen die Sünde Nichts ist als Unordnung, Bosheit, Ungerechtigkeit, Unbilligkeit, Gesetzwidrigkeit, Abfall und Abkehrung von Gott, 1 Joh. 5, 17. 1 Joh. 3, 4;

3. ist Gott nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt, Psalm 5, 5; sondern er ist den Uebelthätern feind, Psalm 5, 7. 101, 3. Zeph. 3, 5; er hat Greuel an ihnen, haßt und straft sie, Psalm 5, 7. Sach. 8, 17. Jes. 65, 12;

4. ist die Sünde etwas dem Geschöpf Eigenthümliches, nämlich dem Teufel, Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8, und dem Menschen, Röm. 5, 12. Hos. 13, 9. Darum ist Gott in keiner Weise die Ursache der Sünde. (Gregor. Nazianz. orat. 1. in Julian. tom. 2. p. 758. D.)

Der 1. Grund ist den wesentlichen Eigenschaften Gottes und dem Gegentheil derselben entnommen; der 2. den Eigenschaften der Wirkungen oder

Werke Gottes und dem Gegentheil dieser Eigenschaften; der 3. den Wirkungen und Werken Gottes, die den vorigen entgegengesetzt sind; der 4. den eigentlichen Ursachen der Sünde. Dabei ist in der Stelle Hos. 13, 9 die nachdrückliche Gegenüberstellung zu merken: „Israel, du bringst dich selbst ins Unglück, dein Heil stehet allein bei mir." „Der Teufel, wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen und ist ein Vater der Lügen", Joh. 8, 44. „Wer Sünde thut, der ist vom Teufel", 1 Joh. 3, 8. Hieraus folgt: die Sünde ist nicht von Gott. Denn Gott und Teufel sind einander entgegengesetzt, 2 Cor. 6, 15. Luc. 11, 23. „Darum spreche Niemand: Gott ist für uns ein Urheber des Bösen, solange er weder straft noch rächt. Denn es wäre besser, sechs hundert Mal vergraben zu sein, als daß Gott solche Worte und Gedanken von uns hören sollte", sagt Chrysostomus (hom. 23. in Act. Apost. c. 10. t. 3. col. 604. D. seq.).

Im Irrthum befanden sich daher die Ketzer zur Zeit des Irenäus, und befinden sich noch jetzt die Libertiner, welche die gotteslästerliche Lehre aufgestellt haben, Gott sei der Urheber und die Ursache auch der bösen Handlungen, also auch der Sünde und aller Laster. (Iren. adv. haeres. l. 4. c. 47. p. 283. num. 4. Prateol. l. 10. el. haeres. 4. p. 254. b.)

Mit diesen halten es diejenigen Calvinisten, welche, ohne es offen auszusprechen, doch verdeckt und so, daß man es aus ihren Worten schließen muß, dieselbe gotteslästerliche Lehre vertheidigen, indem sie behaupten, Gott handle böse, nicht allein, indem er das Böse zulasse, sondern auch, indem er selbst dasselbe veranlasse und thue (Szegedin. Loc. comm. p. 233); indem er nicht blos durch Zulassung, sondern auch durch Handeln in uns auf jede nur mögliche Weise das Böse wirke und veranlasse (Martyr. in c. 3. Jud. p. 52); und zwar mit thätiger, wirksamer Anwendung von Gewalt (Thesaur. Orthod. fid. l. 15. thes. 4. p. 57). Gott bewege den Räuber zum Morde, selbst des Unschuldigen und Unvorbereiteten; der Räuber morde auf Gottes Antrieb, ja, von ihm dazu genöthigt (Zwingl. serm. de provid. c. 6. t. 1. fol. 366, a). Gott handle durch böse Werkzeuge in der Art, daß er nicht blos diese selbst handeln lasse, ohne den Erfolg ihres Handelns zu verhindern, sondern daß er sie auch dazu anreize, antreibe, bewege, leite, und, was das Wichtigste ist, dazu erschaffe, und durch sie das vollführe, was er beschlossen hat. (Beza. vol. 1. p. 373. thes. 22.) Gott ziehe die Gottlosen an einem geheimen und verborgenen Seil, in manchen Fällen, ohne daß sie es selbst wissen, bis sie zu dem Ziele gelangen, das sie selbst am allerwenigsten im Auge haben; und dieselben gelangen dazu, gerade wie der Pfeil an das vom Schützen gesteckte Ziel, ohne selbst irgend etwas davon zu merken. (Rennecher. in aur. sal. cat. c. 6. p. 32.) Gott treibe in Heiligkeit zu Sünde und Schande. (Piscator. disput. praefat. de praedest. p. 8.) Er wolle das Böse und verordne das Böse, d. h. die Sünde (in resp. ad apol. Bert. p. 48); er lasse sie ins Werk setzen (p. 49. 86). Gott verhindere die Verworfenen, zu glauben (p. 116). Er treibe insgeheim die Menschen zu den Sünden an, welche er öffentlich verbiete (p. 144). Der böse Wille des Verräthers Judas sei Gottes Werk gewesen (p. 144). Die Verworfenen seien zur Verdammniß, wie auch zu den Ursachen der Verdammniß vorher bestimmt und zu dem Zwecke erschaffen worden, daß sie gottlos leben und Gefäße seien voll von Unrath der Sünde. (Piscat. Respons. ad Disput. D. Taufreri. p. 47.) Weitere Pröbchen derart sind zu finden in Dr. Sigwarts Widerlegung der Pfälzischen Friedensanerbietung C. 3. Buch 3. Seite 343 folg.

Mit Unrecht wird uns von den Gegnern entgegengehalten:

I. Daß von Gott in der Schrift gesagt werde: er verhärte, 2 Mos.

4, 21. 7, 3. 13. 23; verblende, Jes. 6, 10; Röm. 11, 7; 2 Cor. 4, 4; gebe in verkehrten Sinn dahin, Röm. 1, 28; schenke einen Geist des Schlafs ein, Jes. 29, 10; verführe, Jer. 20, 7; mache, daß wir irren, Jes. 63, 17; verfluche u. s. f. (Calvin. l. 2. Institut. c. 4. s. 3 und 4. p. 176. seq. Polan. l. 6. syntagm. theol. c. 4. p. 341. C. Tossan. de provid. Dei cap. 2. p. 44. Pareus Irenic. c. 28. art. 1. p. 249.) — Die Gegner verstehen diese Ausdrücke falsch und verkennen die Verschiedenheit der Bedeutungen eines und desselben Wortes. Denn das Verhärten, Verblenden zc. wird Gott zugeschrieben: 1. wenn er als der allergerechteste Richter zuvor begangene Sünden auf besagte Weise bestraft; 2. mit Beziehung darauf, daß er die Menschen sich selbst überläßt und ihnen seine Gnade entzieht wegen ihrer zuvor bewiesenen Gottlosigkeit, und weil sie ihn verworfen haben; 3. sofern Gott es erlaubt, indem er dem Satan verstattet, die Gottlosen zu verhärten, zu verblenden zc., gerade wie wir im Vaterunser bitten, daß er uns nicht in Versuchung führe, Matth. 6, 12: d. h. daß er nicht erlaube, daß wir versucht werden, 1 Cor. 10, 13. Vergl. Jes. 63, 17 mit Psalm 81, 12. 13; auch Apostg. 14, 16 zc. Hier gilt jener Ausspruch des Damasceners (l. 4. orthod. fid. c. 20. p. 363): „Dieses Alles (nämlich: „Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben" — „Er hat ihnen einen erbitterten Geist gegeben", Röm. 11, 8) ist nicht so zu verstehen, als ob Gott es selbst thue, sondern so, daß Gott es zulasse, nämlich um der Freiheit willen, das zu thun, was gut sein muß, wenn es ohne Zwang geschieht. In der Schrift nun ist es gebräuchlich, dieses Zulassen als ein Handeln und Wirken Gottes zu bezeichnen." — 4. Mit Beziehung auf die Grenz- und Maßbestimmung, weil Gott ein gewisses Ziel und Maß feststellt, wie weit und wie lange er dieß und jenes zulassen wolle. — Endlich 5. mit Rücksicht darauf, daß Gott Alles zu einem guten Abschluß führt, was nun sowohl bezüglich Gottes, als auch bezüglich des Menschen in mannigfacher Weise stattfinden kann.

II. Von Jehovah heiße es, er schaffe das Böse, Jes. 45, 7; er mache es, Amos 3, 6; aus seinem Munde komme Böses, Klagl. 3, 38 (Calvin. Instit. l. 1. c. 17. sect. 8. p. 119 und c. 18. sect. 3. p. 128). Dieser Einwurf beruht auf einem Schluß mit 4 Begriffen. Denn dieses Böse ist zu verstehen von der bösen Strafe oder dem Uebel, das von Gott mit Recht uns als Strafe auferlegt wird; nicht aber von der bösen Schuld, die nicht von dem gerechten Gott herkommt.

III. Daß es heiße, von ihm, d. i. von Gott seien alle Dinge, Röm. 11, 36. Apostg. 17, 28. (Thesaur. orthod. fid. p. 57.) — Hier wird fälschlich dem bedingt Giltigen allgemeine Geltung beigelegt. Denn „wir müssen dieß von der Natur verstehen, wie sie uranfänglich war. Die Sünde rührt ja nicht von Gott her; diese erhält die Natur nicht in ihrem ursprünglichen Zustand, sondern verderbt sie und hat im Willen des Sündigenden ihren Ursprung." (Augustin. de nat. bon. c. 24. tom. 6. col. 558. C.)

IV. Daß die untergeordnete Ursache Nichts bewirken könne ohne die übergeordnete. (Martyr. L. C. class. 1. loc. 14. n. 10. fol. 54. b.) — Hier ist abermals dem bedingt Giltigen allgemeine Geltung beigelegt. Denn jener Satz gilt nur von den Ursachen, die einander regelmäßig über- und untergeordnet sind, und welche an sich eine Bewegung hervorbringen. Hier aber handelt es sich um einen Fehler und eine Unordnung, welche mit der richtigen Ordnung der einander über- und untergeordneten Ursachen Nichts zu thun hat. Man muß somit wohl unterscheiden zwischen Bewegung und Unordnung. Jene kommt von Gott als ihrer Ursache, diese wendet sich von

ihm ab. Schön hat Augustinus dieses erklärt am Beispiel eines Hinkenden in seiner Schrift von der vollkommenen Gerechtigkeit (t. 7. col. 1418. D.).

V. Gott hindere das Böse nicht, sondern entziehe seine Gnade. (Ebendens. l. 4. n. 28. fol. 61, a.) — Denn Gott thut Alles aus freiem Willen. Er ist weder uns gegenüber verpflichtet, Etwas zu hindern, noch entzieht er Jemandem seine Gnade wider dessen Willen, sondern vielmehr mit dem Willen desselben, da derselbe Gottes Gnade aus freien Stücken von sich stößt. Auch entzieht er sie nicht deßwegen, weil er dem Sünder die Gerechtigkeit mißgönnte, oder als hätte er seine Freude an der Sünde; sondern in der Absicht, um etwas Gutes dadurch zu Stande zu bringen, um seine Gerechtigkeit dadurch an den Tag zu bringen. Siehe weiter unten in der Lehre von der Vorsehung 9. 13.

11. Wie vielerlei ist die Sünde?

Zweierlei: Erbsünde und wirkliche Sünde.

12. Was ist die Erbsünde?

Die Erbsünde ist das allertiefste Verderben der ganzen menschlichen Natur, vermöge dessen dieselbe der anerschaffenen Gerechtigkeit und Vollkommenheit beraubt und zu allem Bösen geneigt ist; welches Verderben durch die fleischliche Geburt von Adam auf alle Menschen fortgepflanzt wird und diejenigen Gottes zeitlichen und ewigen Strafen unterwirft, welche nicht durch den Heil. Geist zum ewigen Leben wiedergeboren werden.

Der hier definirte Begriff ist die Erbsünde. Sie hat ihre lateinische Bezeichnung „peccatum originale“, d. h. „ursprüngliche Sünde“ nicht vom Ursprung oder Anfang der Welt, noch auch vom Anfang der erschaffenen menschlichen Natur (denn die Sünde ist nicht von Anfang an im Menschen gewesen, denn sie ist in die Welt gekommen, Röm. 5, 12); sondern vielmehr 1. vom fernerliegenden Ausgangspunct, nämlich dem Sündenfall der ersten Eltern; 2. vom näherliegenden, nämlich dem Ursprung des Menschen, der aus sündigem Samen empfangen wird, Hiob 14, 4. Augustin hat ihr zuerst den Namen peccatum originale, d. h. ursprüngliche oder Erbsünde gegeben (Retract. l. 2. c. 62. t. 1. col. 60. B.). Andre nennen sie die natürliche Erbseuche, die natürliche Sünde, die natürliche Verderbniß nach Eph. 2, 3. „Natürlich aber wird sie genannt, nicht als ob sie etwa der Natur von Gott, dem Schöpfer, anerschaffen worden wäre; sondern, weil sie von der sündigenden Natur in die sündhafte Natur übergegangen ist, d. h. weil sie ein Gebrechen der sündigenden Natur, nicht aber die Natur selbst ist“, sagt Augustinus (l. 4. hypognostic. t. 7. col. 1389. A.). Auf Deutsch heißt sie „Erbsünde“, „die sündliche verderbte Natur der Menschen“.

Die Definition beschreibt die Gattung und die Form, d. h. den Artunterschied. Der Gattungsbegriff ist: Verderben, depravatio (eigentlich: Verkehrung) oder corruptio, wofür die Augsburgische Confession den Ausdruck gebraucht: morbus seu vitium (im deutschen Text: „angeborne Seuche und Erbsünde“). Siehe Augsb. Confession Art. 2. S. 10 und Chemnitz L. C. de peccat. orig. appell. c. 1. part. 1. p. 233 seq. Der Artunterschied ist bestimmt: 1. nach dem Subject, dem dieses Verderben innewohnt, oder

welches dasselbe in sich aufgenommen hat; 2. nach den einzelnen Bestandtheilen; 3. nach der nächsten hervorbringenden Ursache; 4. nach der Art und Weise der Fortpflanzung; 5. nach dem Ding, an dem dieselbe stattfindet; 6. nach den eigenthümlichen und wesentlichen Wirkungen.

I. Das Subject der Erbsünde ist die ganze menschliche Natur oder der ganze Mensch nach Leib und Seele, mit all seinen niederen und höheren Kräften und Fähigkeiten, Verstand, Gemüth, Willen, Empfindung.

Somit irren die Papisten, welche behaupten, die Erbsünde sei nur ein Flecken am Leib und an dem Gefühlsvermögen der Seele, wogegen die höheren Kräfte, Verstand, Erkenntnißvermögen, Wille, davon frei seien. Gleichwohl weichen sie hierin merkwürdig von einander ab. (Siehe hierüber Mentzeri Exeg. August. Conf. art. 2. no. 6. p. 64 seq.) Hiegegen gilt: Der ganze Mensch wird Fleisch geboren, Joh. 3, 6; wird in Sünden empfangen, Psalm 51, 7; sein Sinn und Verstand vernimmt Nichts vom Geiste Gottes, 1 Cor. 2, 14; das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf, 1 Mos. 6, 5; „das Gute, das ich will, thue ich nicht", Röm. 7, 19; unsre Glieder geben wir zu Waffen der Ungerechtigkeit, Röm. 6, 13. Die richtige Art der Schlußfolgerung, die sich hieraus ergibt, ist die vom Ganzen auf die Theile, und umgekehrt. Dieß erhellt noch obendrein 1. aus dem anerschaffenen Ebenbild; 2. aus der Wiedergeburt des Menschen, die auf beides, sowohl Verstand und Willen, als Seele und Leib bezogen wird. Somit wird ihnen dem Gegensatze gemäß auch eine Verderbniß beigelegt werden müssen.

II. Der einzelnen Bestandtheile der Erbsünde sind zwei. Sie ist nämlich a. ein Verlust, Mangel oder Entbehren der ursprünglichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit (welche bestand in einer vollkommenen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Gesetz, einer anerschaffenen richtigen Beschaffenheit aller Seelenkräfte, als da war: vollkommene Verstandeserkenntniß, Reinheit des Herzens, Gehorsam des Willens und gleichmäßig vollkommene körperliche Entwicklung); b. ein Hang zum Bösen, böse Lust und Neigung, Alles das zu thun, was dem Gesetz Gottes zuwider ist, wohin zu rechnen ist die Verfinsterung des Verstandes, die Unwissenheit in Beziehung auf göttliche Dinge, der Zweifel an Gott, 1 Cor. 2, 14; im Willen und Gemüth die Abkehr von Gott, und in allen Gliedern das Widerstreben wider Gott, 1 Mos. 8, 21; Röm. 7, 23, Zustände und Beschaffenheiten, welche an die Stelle der verlornen Gerechtigkeit getreten sind.

Somit ist die Lehre der Papisten falsch, daß nämlich die Erbsünde ein bloßer Verlust oder ein Mangeln und Nichtvorhandensein der ursprünglichen Gerechtigkeit sei, wogegen sie läugnen, daß dieselbe in einer positiv bösen und verkehrten Beschaffenheit bestehe. (Siehe Bellarm. l. 5. de amiss. grat. et stat. pecc. c. 15. t. 4. col. 382. D. und c. 19. col. 394. B. und l. 4. c. 2. col. 236.) Dieser Lehre widersprechen aber Thomas (in 1. secund. quaest. 75. art. 1); Lombardus (l. 2. sentent. dist. 35. f. 218. K.) und Andre, welche das Wesen der Erbsünde in einer positiven Eigenschaft und Beschaffenheit finden.

III. Die nächstwirkende Ursache ist Adam. Denn „durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen", Röm. 5, 12; zwar nicht gleich beim Schöpfungsanfang: denn Adam war erschaffen zum Bilde Gottes, 1 Mos. 1, 27; wohl aber seit dem ersten Sündenfall (Augustin. Confessiones art. 2. p. 9). Hiebei ist jedoch der Teufel und die Verführung durch denselben als erste Ursache keineswegs ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt.

IV. Die Form oder Art und Weise der Fortpflanzung ist die natürliche Zeugung und Fortpflanzung. Denn Adam zeugte einen Sohn nach seinem Bilde, nicht nach dem Ebenbilde Gottes, nach welchem er selbst erschaffen war, d. h. der Sünder zeugte wiederum einen Sünder, 1 Mos. 5, 3.

Falsch ist daher die Behauptung der Pelagianer, daß die Sünde allein durch Nachahmung und böses Beispiel, oder blos durch böse Angewöhnung, nicht aber durch die natürliche Fortpflanzung auf die Nachkommen vererbt werde (Augustin. de peccator. merit. et remiss. l. 1. c. 9. t. 7. col. 658. B.). „Aber" — sagt Augustin (ebendas. Lit. C.) — „es ist etwas ganz Anderes um diejenige Art der Sünde, welche ein böses Beispiel bildet für die, welche freiwillig sündigen, und um diejenige Art, welche für die in Sünden Gebornen von Beginn ihres Daseins an vorhanden ist, und (col. 659. B.) durch die geschlechtliche Fortpflanzung, nicht aber durch Nachahmung vererbt wird." Denn die kleinen Kinder lernen das Sündigen nicht erst durch Nachahmung des Beispiels Andrer, sondern sie werden schon in Sünden empfangen und geboren, Psalm 51, 7; und sind Kinder des Zorns, nicht erst durch Nachahmung der Sünden Andrer, sondern von ihrer Zeugung an, Eph. 2, 3.

V. Der Gegenstand, in welchem die Erbsünde fortgepflanzt wird, sind alle Menschen, die von Adam abstammen, die aus dem männlichen, mit dem Samen der Sünde befleckten Samen empfangen und geboren sind, Röm. 5, 12. Eine Ausnahme macht hier einzig und allein Christus, der empfangen ist von der Jungfrau Maria, Matth. 1, 18. 20; auf daß er ohne Sünde sei, von den Sündern abgesondert, Hebr. 7, 26.

Falsch ist daher die Lehre der Papisten, daß die Jungfrau Maria, der Täufer Johannes und der Prophet Jeremias ohne Erbsünde geboren worden seien (Concil. Basileens. sess. 36. vol. 4. concil. p. 519; — welches Decret unter päpstlichem Siegel veröffentlicht worden ist, wie Biel bezeugt 3. sentent. dist. 3. quaest. 1. art. 2. — Trident. Concil. sess. 6. c. 23. Bellarm. l. 4. de amiss. grat. c. 15. t. 4. col. 291. A. seq. et 294. A. und mehrere Andere). Aber die Heil. Schrift weiß hievon ganz und gar Nichts. Sie nennt alle Menschen Sünder, Röm. 3, 22. Sie sagt, daß der Tod durch die Sünde zu allen Menschen durchgedrungen sei, Röm. 5, 12. Davon macht sie nur mit Christo eine Ausnahme, Hebr. 7, 26. Wo steht aber in der Schrift geschrieben, was Bellarmin (d. l. col. 291. D.) mit frecher Stirne behauptet, daß Maria durch ein besonderes ihr von Gott verliehenes Vorrecht ganz und gar ohne alle und jede Sünde gewesen sei? Beweise er das doch schwarz auf weiß! Hier widerspricht ihm die ganze Schaar der Frommen der Vorzeit. (Siehe Melch. Canus Loc. theol. l. VII, c. 1. no. 1. p. 217. Gerhard. Loc. C. t. XI. Loc. XXIII. cap. 11. §. 206 ed. Cotta.)

VI. Als Wirkung der Erbsünde endlich ist angegeben die Verschuldung, welche als nothwendige Folge mit dieser anererbten Verderbniß verbunden ist; nämlich die Verschuldung des zeitlichen Todes sowohl als der ewigen Verdammniß und anderen zeitlichen Elends und Ungemachs. Wie nun aber die Verderbniß selbst durch die fleischliche Zeugung, so wird diese Verschuldung durch Zurechnung auf die Nachkommen verpflanzt. Denn, weil wir in Adam, als dem Keim und der Wurzel des Menschengeschlechts, allesammt gesündigt haben, da wir nämlich alle in seinen Lenden waren, Röm. 5, 12: so ist auch seine Verschuldung auf uns alle gekommen und macht uns gleicher Verdammniß theilhaftig (ebendas. V. 16). Somit wird in Folge von Adams Ungehorsam die Verschuldung uns allen zugerechnet.

Falsch ist demnach 1. die Lehre der **Papisten**, daß die Erbsünde nicht des Todes würdig, sondern nur der Zunder sei, an dem sich die Sünde entzünde. Dieses steht im Widerspruch mit dem Ausspruch des Apostels Paulus, Röm. 5, 12 folg. Eph. 2, 3. (Aegid. Rom., tract. de pecc. Or., citirt bei Coster. enchir. c. 10. p. 390., sagt: „die Erbsünde sei die allergeringste Sünde, geringer denn die geringste läßliche Sünde." Tapper. de pecc. orig. Andr. l. 3. citirt bei Platz. Luc. succis. p. 118.)

Falsch ist 2. die Behauptung der zuletzt angeführten Männer, die Lust sei nicht Sünde, sondern eine bloße natürliche Begierde — im Widerspruch mit der Lehre des Apostels, Röm. 7, 7. (Siehe oben unterm Neunten Gebot.)

Ebenso 3. die Behauptung, daß die kleinen Kinder, die allein der Erbsünde wegen verdammt werden, nur einen gewissen Verlust als Strafe erleiden müssen, der darin bestehe, daß sie das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, und die Freude an ihm entbehren müssen 2c. (Siehe Bellarm. l. 6. de amiss. grat. c. 4. t. 4. col. 414 seq.)

Ferner irren diejenigen **Papisten**, welche behaupten, daß nur die Verderbniß unsrer eignen Natur, nicht aber auch die Sündenschuld Adams uns zugerechnet sei, und dagegen nur diese letztere, nicht aber die erstere für Erbsünde angesehen wissen wollen. So Pighius und Catharinus. (Siehe Bellarm. l. 5. de amiss. grat. c. 16. t. 4. col. 386. D. et col. seq.)

Endlich ist die Lehre **Zwingli's** falsch, der zwar zugibt, daß die Erbsünde eine Seuche sei, nicht aber, daß sie eine Verschuldung mit sich bringe und die Strafe der Verdammniß nach sich ziehe; wie er denn auch schreibt, daß die Kinder der Christen keineswegs um jener Seuche willen der ewigen Verdammniß anheimfallen. (Lib. de baptism. t. 2. fol. 90 a. und Lib. de pecc. or. t. 2. fol. 119. b.)

13. Beweise mir, sowohl daß die Erbsünde sei, als auch, daß sie sich auf alle Nachkommen fortpflanze.

Dieß wird unter Anderem durch folgende unzweideutige Zeugnisse der Schrift bewiesen: „Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch", Joh. 3, 5. 6. „Durch Einen Menschen ist die Sünde kommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen", Röm. 5, 12. „Wir waren auch Kinder des Zorns von Natur, gleichwie auch die Andern", Eph. 2, 3. „Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeuget, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen", Psalm 51, 7. „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist", Hiob 14, 4.

Hieraus schließe ich den Satz, daß es Erbsünde gebe, in folgender Weise: Alle, welche der Taufe bedürftig sind und sterben, haben Sünde. Nun sind die kleinen Kinder der Taufe bedürftig und sterben. Also haben sie Sünde und zwar entweder wirkliche — oder Erbsünde. Nun aber haben sie keine wirkliche Sünde, weil sie von ihrer Vernunft und ihrem Willen noch keinen selbständigen Gebrauch machen können, was zur Begehung von wirklichen Sünden nothwendig ist. Folglich haben sie Erbsünde.

Falsch ist daher die Lehre

I. Der Pelagianer (Augustin. ad Quodvult. haeres. 88. t. 6. col. 32. D. 33. A.) und der Photinianer (Catech. Racov. de lib. arb. c. 10. p. 285), welche das Vorhandensein von Erbsünde schlechtweg läugnen und die unwahre Behauptung aufstellen, daß dasselbe aus der Schrift nicht erwiesen werden könne. So nennt Joh. Sommer (de justific. p. 40) die Erbsünde eine Mönchsfabel, die aus einer falschen Schriftauffassung entstanden und zu dem Zweck erfunden worden sei, den abergläubischen Gebrauch der Kindertaufe zu vertheidigen. Dieses steht in Widerspruch mit den oben angeführten Schriftstellen.

II. Zwingli's, welcher schreibt, wir seien gezwungen — wir möchten wollen oder nicht — zuzugeben, daß die Erbsünde, wie sie in den Nachkommen Adams ist, nicht eigentlich Sünde sei, sondern nur ein Bresten oder Krankheit und ein Zustand (Confess. ad Imper. Carol. art. 4. p. oper. 2. f. 539.). Desgleichen in seiner Schrift von der Taufe (tract. 3. p. 90. a.), wo er sie ein Laster und eine Krankheit nennt, welche nicht als Schuld und Sünde angerechnet werden könne, wenn sie auch noch so schwer und verderblich sei. Diesen Irrthum theilen auch etliche Papisten (Pigh. cont. 1. de peccat. orig. — Catharin. de peccat. orig. c. 6. Siehe Bellarm. de amiss. gratiae c. 15. t. 4. col. 380. D. und c. 16. t. 4. col. 387. B.).

Den weiteren Satz, daß diese Erbsünde auf alle Nachkommen fortgepflanzt werde, erweise ich durch folgenden Schluß: Alles, was erzeugt wird, hat dem Wesen und den zufälligen Merkmalen seiner Art nach die Natur seines Erzeugers. Nun aber sind wir alle von verderbten und verschuldeten Eltern erzeugt. Folglich ererben wir alle von unsern Eltern die Verderbniß und Sündenschuld. Ausdrücklich sage ich: die der Art eigenthümlichen zufälligen Merkmale; denn die Erzeugung geschieht der menschlichen Art und Natur nach, nicht dem Einzelwesen, der Person oder der Gnade nach. Die ursprüngliche Gerechtigkeit aber war etwas der Natur zugleich Mitanerschaffenes. Sowie also diese (ohne den Sündenfall) auf die Nachkommen fortgeerbt worden wäre, so ist es in Wirklichkeit mit der Erbsünde geschehen. Hieraus ergeben sich nachstehende Folgerungen:

I. Diese erste Sünde Adams war eine natürliche, d. h. der ganzen menschlichen Natur gemeinsame, welche ursprünglich und natürlich in seinen Lenden enthalten war.

II. Deßwegen ist sie keine uns fremde, sondern unsre eigene Sünde.

III. Deßwegen werden wir mit Recht für dieselbe bestraft. Denn Adam hatte 1. nicht für sich allein, sondern für seine ganze Nachkommenschaft Gaben empfangen; und hat 2. nicht für sich allein, sondern als das Haupt und der Stammvater des ganzen Menschengeschlechts gesündigt; 3. endlich: wie die von ihm vererbte menschliche Natur eines Jeden eigene Natur wird, so wird auch seine durch die geschlechtliche Zeugung fortgepflanzte Sünde und der von ihr abhängende Tod zur eigenen Sünde und zum eigenen Tode eines Jeden.

IV. Die persönlichen Sünden Adams sowohl als der übrigen Eltern werden nicht auf die Nachkommen fortgepflanzt; denn der Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters, Ezech. 18, 20.

V. Auch die Frömmigkeit frommer Eltern wird nicht auf die Kinder fortgepflanzt, weil die Eltern nicht zeugen, sofern sie durch die Gnade heilig, gerecht und wiedergeboren sind, sondern sofern sie von Natur Menschen sind, Joh. 3, 6; und die Kinder stammen von ihnen ab, nicht durch geistige, sondern durch fleischliche Zeugung. Daher entspringt das Sündenverderben und die Sündenschuld aus der Natur; die Rechtfertigung und Heiligung dagegen aus der Gnade, Joh. 1, 16. 17.

Falsch ist demgemäß die Lehre **Zwingli's** und **Calvin's**, daß man die Kinder frommer Eltern auch vor ihrer Taufe schon für fromm halten müsse. (Zwingl. tract. 3. de paedobapt. im 2. Band seiner Werke, wo folgende Mustеraussprüche zu finden sind: Die Kinder der Gläubigen seien vor der Taufe frei von aller Sündenverderbniß und jeglichem Mangel — fol. 87, a; die Erbsünde verdiene die Verdammniß nicht, wofern man nur gläubige Eltern habe — fol. 89, b; die kleinen Kinder gehören Gott nicht weniger an, als ihre Eltern; wegen des Glaubens ihrer Eltern seien sie heilig — fol. 91. b. 92. a.) Calvin sagt (append. tract. de vera eccles. reformat. p. 739): „Von gläubigen Eltern werden darum fromme Kinder geboren, weil die Kinder schon im Mutterleib, noch ehe sie Athem holen, in den Bund des ewigen Lebens aufgenommen sind.“ Hiezu kommt noch **Beza**, welcher behauptet, daß die, welche aus Gnaden geheiligt und fromm seien, zufolge derselben Gnade geheiligte und fromme Kinder erzeugen (Resp. ad act. coll. Mompelg. II. p. 102. 129.). Dann aber wären auch die Kinder der Juden vor der Beschneidung heilig gewesen. Dieß aber ist falsch nach 1 Mos. 17, 14. Folglich auch das Erstere. Dem widerspricht nicht die Verheißung 1 Mos. 17, 7: — — „also daß ich dein Gott sei und deines Samens nach dir.“ (Calvin. a. a. O. p. 795.) Denn damit diese Verheißung den Kindern zu gute komme, muß sie ihnen zugeeignet werden, was heutzutage durch die Taufe geschieht.

Ebensowenig besagt der Einwand, daß die Erbsünde bei den Frommen aufgehoben oder als etwas Vergebenes auf die Nachkommen verpflanzt werde. (Tilen. disput. 56. thes. 30. p. 353.) Denn aufgehoben wird die Sündenschuld, die ihnen durch Christum vergeben wird. Nichtsdestoweniger aber bleibt die Erbsünde selbst als wirklich vorhandene, d. h. die Verderbniß selbst, der Mangel und die böse Lust. Daher der bekannte Ausspruch Augustins (lib. de nupt. et concup. c. 25. t. 7. col. 824. D.): „Die Sünde wird in der heil. Taufe vergeben, nicht in der Weise, daß sie nicht mehr vorhanden wäre, sondern so, daß sie nicht mehr zugerechnet wird.“

14. Ist denn die Erbsünde das Wesen oder die Natur des verderbten Menschen selbst, oder ist sie etwas Zufälliges, das der menschlichen Natur anhängt?

Sie ist nicht sein Wesen oder seine Natur selbst, sondern eine hinzukommende Eigenschaft, die der Natur selbst anhängt. Denn

1. bezeugt der Apostel dieses ausdrücklich, indem er sagt: „Die Sünde wohnet in mir“; „das Böse hangt mir an“. Röm. 7, 17. 20. 21.

Das aber, was in der menschlichen Natur wohnt, ist nicht die Natur selbst, sondern etwas von ihr Verschiedenes. Denn wenn Paulus erklärt, daß die Sünde in ihm wohne, so erklärt er damit nicht die Sünde für sein zweites Wesen, als ob im Menschen ein anderes wäre der Mensch, und wiederum ein anderes der ihm innewohnende Gast, nämlich die Sünde, so daß zwei Wesen in ihm wären: 1. das gute, von Gott stammende und 2. das böse, vom Teufel herrührende — wie die Manichäer lehrten (Prateol. l. 11. elench. haeres. 6. p. 309. Eder. mataeol. haeres. p. 168); sondern der Apostel unterscheidet die zufällige Eigenschaft vom Wesen, d. h. die Sünde und Sündhaftigkeit von der Natur.

2. Die Erbsünde kann von der menschlichen Natur, die selbst ihr vollkommenes Wesen behält, abgesondert werden und wird im zukünftigen Leben wirklich von derselben abgesondert werden.

Dieß ist aber gerade das Eigenthümliche der zufälligen Eigenschaften. Folglich ist die Erbsünde nicht die Natur selbst.

3. Das Ebenbild Gottes war beim Menschen im Stande der Vollkommenheit nicht sein Wesen. Also ist auch die Erbsünde, welche an die Stelle desselben getreten ist, im gefallenen Menschen nicht sein Wesen.

Denn das wesentliche Ebenbild Gottes ist allein der Sohn Gottes, Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. Beim Menschen bildet dasselbe eine zufällige Eigenschaft, bestehend in der Gerechtigkeit und Heiligkeit, Eph. 4, 24.

4. Der Mensch ist, was sein Wesen betrifft, ein gutes Geschöpf Gottes, welches noch täglich von Gott erschaffen, erhalten und fortgepflanzt wird, wie auch das Apostolische Glaubensbekenntniß bezeugt. Vergleiche Psalm 100, 3. 139, 5. 14.

Der Mensch ist also nicht die Sünde selbst. Denn die Sünde ist nicht etwas Gutes, sondern etwas Böses. Sie ist nicht von Gott, und noch viel weniger wird sie von ihm fortgepflanzt und erhalten, sondern vielmehr vom Teufel. Siehe oben.

Endlich 5.: Der Sohn Gottes selbst hat die menschliche Natur angenommen und dieselbe erlöst; er heiligt sie, erweckt sie von den Todten und krönt sie mit himmlischer Herrlichkeit. Nun aber kann keines dieser Dinge irgendwie von der Sünde ausgesagt werden. Folglich kann auch die Sünde nicht die menschliche Natur selbst sein.

Der erste und zweite Beweisgrund stützt sich auf die eigenthümliche Beschaffenheit der zufälligen Eigenschaften, deren Sein ein Sein in — oder an einem Andern ist, und deren Wesenseigenthümlichkeit es ist, daß sie von diesem Andern getrennt werden können. — Der dritte schließt vom Gegentheil aus. Denn ein Ding erkennt man aus seinem Gegentheil, und gegentheilige Begriffe haben gegentheilige Eigenschaften. — Der vierte bezieht sich auf die erzeugende und erhaltende Ursache. — Der fünfte stützt sich auf den Gegensatz, nämlich das Werk der Erlösung, Heiligung 2c., das der Sünde in keiner Weise beigelegt werden kann.

Falsch ist demnach die Lehre der Flacianer und Substantialisten, welche im Widerspruch mit den ausdrücklichen Zeugnissen der Heil. Schrift behaupten, daß die Erbsünde die verkehrte und verderbte Natur, Wesen und Substanz des Menschen selbst sei. (Flac. clav. script. part. 2. tract. 6. de peccat. orig. p. 639. n. 60; heißt es: die Substanz selbst sei verändert, in ihr entgegengesetztes Bild verwandelt, das Wesen sei umgestaltet worden. S. 646. N. 60.)

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe:

I. Daß das Herz und die Seele selbst, das Fleisch, ja der ganze Mensch dem Gesetze Gottes widerstreitet, Röm. 8, 8 ff. Gal. 5, 17. Matth. 15, 11.

Denn hieraus wird von den Gegnern eine falsche Schlußfolgerung gezogen, und ihr Schluß hat 4 Hauptbegriffe; denn Herz, Seele und der ganze Mensch widerstreiten dem Gesetz nicht an sich oder der Substanz nach oder wesenhaft, sondern nur in einer gewissen Beziehung, nämlich wegen jener Zerrüttung, die an der Seele, dem Herzen und dem Fleische stattfindet. Denn diese ist es eigentlich, die dem Gesetz Gottes widerstreitet. Und so sind zwar Herz, Seele und Mensch ungerecht, sie sind aber nicht das Unrecht selbst. Daraus folgt, daß Herz, Seele und Mensch der Sünde zwar unterworfen, aber nicht die Sünde selbst sind.

II. Daß diese Verderbniß verderbte Natur und wir Kinder des Zorns von Natur genannt werden, Eph. 2, 3 (Flac. ebendas. p. 644. n. 50.). — Denn a. es beruht dieß auf einer falschen Auffassung des Ausdrucks. Denn „natürlich" heißt nicht das, was selbst die Natur ist, sondern das, was der Natur des Menschen selbst und seinen natürlichen Kräften anklebt; b. der Schluß hat vier Begriffe, indem die Natur hier nicht ihrer Substanz nach, sofern sie eine Creatur ist, gefaßt wird, sondern ihrer Beschaffenheit nach, sofern sie nämlich verderbt ist.

III. Aussprüche Luthers (Flac. de pecc. orig. tract. 6. p. 647. n. 10.). — Denn Luther nennt mitunter die Erbsünde eine Veränderung, worunter er aber nicht eine Verwandlung des Wesens versteht, sondern nur eine zufällige Veränderung der Beschaffenheit, nämlich der Vollkommenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit &c. Manchmal nennt er den ganzen Menschen Sünde, d. h. von Sünde verderbt und zerrüttet. (Siehe Luth. opp. lat. Jen. t. 4. sup. Psalm. 51. f. 373. a. b. fol. 389. a). Ferner ist Luthers ständige Ansicht von der Erbsünde seiner Auslegung des 1. Buchs Mose und andern Stellen seiner Schriften zu entnehmen, wo er zu wiederholten Malen nachdrücklich hervorhebt, man müsse wohl unterscheiden zwischen der Erbsünde (sowie den Fehlern und der Verderbniß, welche durch die Sünde zu der Creatur hinzugekommen sind) und der Creatur selbst. (Siehe besonders die Auslegung des 4. Cap. des 1. Buchs Mose im 1. Band fol. 69. a. b. und des 1. Cap. fol. 18. a. b. und von Cap. 3. f. 41. p. 180 u. a.) Treffend ist das Wort Augustins (tract. 42. in Joh. t. 9. col. 317. A.): „Daß der Mensch ist, das ist von Gott. Daß er ein Sünder ist, das ist nicht von Gott. Die Sünde ist von der Natur wohl zu sondern."

15. Was ist die wirkliche Sünde?

Wirkliche Sünde ist alles Thun, Reden, Denken oder Begehren wider Gottes Gesetz, dadurch etwas Böses begangen oder etwas Gutes unterlassen wird.

Obige Definition ist Augustin entnommen (Contr. Faust. l. 22. c. 27. t. 6. col. 406. B.). „Wirklich" wird diese Art der Sünde genannt, weil sie im Wirken oder Handeln besteht. Denn gleichwie die Handlungen aus einem Zustande, die Bäche aus einer Quelle entspringen, die Früchte des Baums aus seiner Wurzel erwachsen, so entstehen aus der Erbsünde, als einem verderbten Zustande, die sündhaften Handlungen. Hieraus ergibt sich der Unterschied zwischen Erbsünde und wirklicher Sünde. Die erstere ist nämlich gleichsam die Wurzel und der Baum und deßhalb gleichsam die Ursache; die wirkliche Sünde dagegen ist gleichsam die verderbte Frucht und somit gleichsam die Wirkung. Hiezu kommt: In der Erbsünde bleibt sowohl das Materiale, nämlich die natürliche Verderbniß, als auch das Formale, nämlich die Be-

leidigung Gottes und die Verschuldung der Verdammniß bei den Unwiedergebornen; bei der wirklichen Sünde dagegen bleibt nur das Formale oder die Verschuldung, wogegen das Materiale, nämlich die begangene böse Handlung und That vergeht. Denn wenn Jemand einen Diebstahl oder Ehebruch begangen hat, so hören jene Handlungen nach Vollbringung der That sofort auf. — Obige Definition der wirklichen Sünde aber geht aus von ihren Ursachen, deren verschiedene Arten unterschieden werden, sowie vom Gegenstand, auf den sie sich bezieht.

16. Wie vielerlei Art ist die wirkliche Sünde?

Zweierlei Art: Eine andere ist die herrschende, eine andere die nicht herrschende Sünde.

Es lassen sich je nach dem Gegenstand, mit dem die wirkliche Sünde es zu thun hat, mehrere Eintheilungen derselben aufstellen. Denn theilt man sie ein 1. nach der Handlung selbst, so ist zu unterscheiden a. Begehungssünde, indem man das begeht, was in Gottes Gesetz verboten ist, und b. Unterlassungssünde, indem man das unterläßt, was in Gottes Gesetz geboten ist. — 2. Theilt man nach der Person, gegen welche gesündigt wird, so werden a. die einen begangen gegen Gott selbst, z. B. die Gotteslästerung; die andern gegen Nebenmenschen, wie der Haß, der Todtschlag; wieder andere gegen uns selbst, wie die Trunkenheit, die Hurerei. b. Man kann auch unterscheiden: Sünden gegen die erste — und Sünden gegen die zweite Tafel des Gesetzes. c. Die einen sind fleischliche, die andern geistige Sünden. d. Die einen werden am eignen Leibe, die andern nicht am eignen Leibe begangen. — 3. Nach dem inneren Entstehungsgrunde getheilt, unterscheiden sich a. Schwachheitssünden, welche wider unsern Willen und trotz unsers Widerstandes aus der menschlichen Schwachheit entspringen, als eitle Gedanken, Begierden nach unerlaubten Dingen; b. unwissentliche Sünden, welches Sünden sind, auch ohne daß wir es denken oder sie dafür halten; c. Bosheitssünden, welche wissentlich mit Vorsatz, Absicht und freiem Willen begangen werden, wie Ehebruch, Diebstahl u. dgl. — 4. Theilt man nach der hervorbringenden Ursache, so ergeben sich a. allgemeine Sünden, welche insgemein von den Meisten begangen werden; b. Einzelsünden, welche von Diesem oder Jenem vereinzelt begangen werden. — 5. Nach den Nebenumständen eingetheilt, sind die einen geheime, die andern offenbare Sünden. — 6. Nach dem Gradunterschiede getheilt, zerfallen sie in große und schwere und in kleine und leichte Sünden.

17. Was ist die herrschende Sünde?

Die herrschende Sünde ist diejenige, welche in den Unwiedergebornen die Oberhand hat, so daß sie mit Bedacht und aus freien Stücken den Lüsten des Fleisches gehorchen. Gewöhnlich wird sie Todsünde, auch muthwillige Sünde, Sünde wider das Gewissen, sündigende Sünde genannt.

Diese Beschreibung nimmt Bezug auf das Subject, dem das zu Definirende innewohnt, und auf dessen Form oder Art und Weise, die durch die wirkende Ursache erklärt ist. Gegeben ist dieselbe Röm. 6, 12: „Lasset die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, ihr Gehorsam zu leisten in

ihren Lüsten." Ebendaselbst V. 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch." Diese Art der Sünde heißt aber Erstens die herrschende Sünde, wegen ihrer Wirkung, weil sie in den Nichtwiedergebornen herrscht, und diese nicht durch die Gnade des Heil. Geistes den Lüsten des Fleisches Widerstand leisten, sondern denselben vielmehr gehorchen. Sie wird Zweitens Todsünde genannt, von den Wirkungen, die sie in ihrem Gefolge hat. Denn, weil in und mit derselben das Fleisch herrscht und siegt, so folgt auf sie mit untrüglicher Gewißheit der Tod und die ewige Verdammniß, wenn nicht Vergebung der Sünden durch Christum eintritt. Drittens wird sie muthwillige Sünde genannt, von der wirkenden Ursache, nämlich dem freien Willen, sofern sie mit Vorsatz und Absicht, mit Wissen und Willen begangen wird. Zum Vierten wird sie eine das Gewissen verstörende Sünde genannt, weil sie dem Gewissen zuwider mit völliger Beistimmung des Willens vollbracht, das Gewissen verstört und verletzt. Endlich wird sie Fünftens bezeichnet als „sündigende Sünde", vorzugsweise, mit einer Vertauschung des Begriffs, und vergleichungsweise; weil sie vor andern Sünden hervorsticht und zu Tage tritt.

18. Was ist die nicht herrschende Sünde?

Sie ist diejenige, welche in den Wiedergebornen ohne Willen und Vorsatz entsteht, welcher diese jedoch in Kraft des Heil. Geistes widerstehen, ohne die Gelüste des Fleisches zu befriedigen. Insgemein wird sie erläßliche, unfreiwillige, nicht sündigende Sünde genannt.

Diese Beschreibung bezieht sich auf die vorhergehende Beschreibung der herrschenden Sünde; sie befaßt die entgegengesetzten Wirkungen des Subjects, dem das Definirte anhaftet, und die Art und Weise desselben, welche durch die unterstützende Ursache näher erklärt ist. Gegeben ist sie Röm. 6, 12. 14, sowie Gal. 5, 17. Sie wird genannt: 1. Die nicht herrschende Sünde, von der Art und Weise ihrer Bethätigung, weil sie in den Wiedergebornen nicht herrscht, sondern weil das üppige Fleisch vom Heil. Geist gedämpft und gehindert wird, die Oberhand zu gewinnen. 2. Erläßliche Sünde, nicht als an für sich wirkende Ursache, als ob sie Vergebung sich verdienen könnte; auch nicht um einer von Natur ihr innewohnenden Eigenschaft willen, als wenn sie ihrer Natur und ihrem Wesen nach erläßlich wäre: denn keine Sünde, nicht einmal die geringste, ist an sich erläßlich, denn sie ist das „Unrecht", Joh. 3, 4; sondern mit Rücksicht auf das endliche Resultat: weil sie denen, die glauben, durch Gottes Gnade um Christi willen vergeben und nicht zur Verdammniß zugerechnet wird. Und so wird das, was seiner Natur nach an und für sich zum Tode führt, für die Wiedergebornen durch Gottes Gnade erläßlich, indem es ihnen verziehen wird, nach dem Spruch Röm. 8, 1: „So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind." — Die dritte Art der Bezeichnung ist: „Unfreiwillige Sünde", mit Rücksicht auf die wirkende Ursache, weil sie sich bei den Frommen einschleicht ohne ihr Wissen und Wollen, ja sogar ihrem Widerstreben zum Trotz: „das Böse, das ich nicht will, thue ich", Röm. 7, 19. — 4. Wird sie die „nichtsündigende Sünde" genannt, nicht im verneinenden Sinne, als wäre sie keine Sünde, oder als machte sie die, welche sie begehen, nicht sündigen; sondern nur vergleichungsweise, nämlich mit Rücksicht auf die herrschenden — und Todsünden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Unterschied zwischen der herrschenden oder Todsünde, und der nicht herrschenden oder erläßlichen Sünde, nicht schlechthin an und für sich auf der Sünde selbst, sondern vielmehr auf der Beschaffenheit des Sündigenden beruht. Denn 1. die erstere findet sich bei den Nichtwiedergebornen, die letztere nur bei den Wiedergebornen. 2. Jene geschieht mit Bedacht und voller Zustimmung des Willens, diese unversehens und oft ohne Bedacht und Willenszustimmung. 3. Jene herrscht und regiert, diese wird durch die Kraft des Heil. Geistes gezügelt und gedämpft. 4. Jene macht die Person der ewigen Verdammniß schuldig, diese wird durch Gottes Gnade um Christi willen vergeben. 5. Jene treibt den Glauben aus und macht die Gnade des Heil. Geistes zu nichte, diese verliert und treibt den Glauben und Heil. Geist nicht aus.

Falsch ist somit 1. die Behauptung der Papisten, daß gewisse Sünden ihrer Natur nach erläßlich seien und die ewige Verdammniß nicht verdienen (Bellarm. l. 1. de amiss. grat. c. 3 ff. t. 4. col. 77. C. D.), während doch sogar die geringste Sünde den Menschen der ewigen Verdammniß schuldig macht, Röm. 5, 14. 6, 23. Und wer an Einem Gebot sündigt, der ist es ganz schuldig, Jac. 2, 10.

Nichts beweist gegen uns der Einwand, daß manche Sünden mit Mücken, andre mit Kamelen (Matth. 23, 24), etliche mit Splittern, etliche mit Balken verglichen werden, Luc. 16, 42 rc. (Bellarmin. a. a. O. c. 9. t. 4. col. 98. B. C.) Denn dieß beweist nur, daß es verschiedene Stufengattungen der Sünden gibt, und daß die einen schwerer sind als die andern. Falsch aber wäre der Schluß, wollte man daraus folgern, daß gewisse Sünden ihrer Natur nach erläßlich seien.

Falsch ist 2. die thörichte Behauptung der Stoiker und mit ihnen die des Jovinianus, daß alle Sünden einander gleich seien. (Siehe Augustin. ad Quodvult. haer. 82. t. 6. col. 30. C.) Einander gleich sind sie allerdings hinsichtlich ihres Lohnes und Soldes, welches der Tod ist, Röm. 6, 23. Vergleicht man aber die eine mit der andern, so sind die einen schwerer als die andern, Joh. 19, 11.

19. Was ist denn endlich die sogenannte Sünde wider den Heil. Geist?

Die Sünde wider den Heil. Geist ist die Verläugnung der einmal erkannten und im Gewissen für recht und gut befundenen Wahrheit des Evangeliums, welche aus freien Stücken, mit Bedacht und Absicht geschieht, und mit hartnäckiger Bekämpfung und bewußter und selbstgewollter Lästerung derselben verbunden ist. Sie heißt sonst auch Sünde zum Tod, 1 Joh. 5, 16; und Sünde, die nicht vergeben wird, Matth. 12, 32. Mark. 3, 28. 29. Luc. 12, 10.

Diese Beschreibung stützt sich, außer den angeführten Stellen, auf Hebr. 6, 4. 5. 6. 7. 8. und 10, 26. 27 u. ff.

Sie führt die Bezeichnung: 1. Sünde wider den Heiligen Geist: nicht mit Bezug auf das Wesen und die Person des Heil. Geistes, als ob dieser von Jemand beleidigt werden könnte, ohne daß gegen den Vater und den Sohn zugleich mit gesündigt würde, sondern nur im vorzugsweisen Sinne, a. mit Rücksicht auf das Amt, das den Geist gibt, 2 Cor. 3, 8, welches das Evangelium ist; b. in Hinsicht auf das eigentliche Amt und die Wirkung des

Heil. Geistes, nämlich das Geschäft der Erleuchtung. Denn er ist es, der diese in den Herzen der Menschen eigentlich wirkt; c. in Hinsicht auf das Zeugniß, das der Heil. Geist unserm Geiste gibt, Röm. 8, 16. Dem widerstreben diejenigen, welche diese Sünde begehen, wissentlich, gewaltsam und hartnäckig.

Zweitens wird sie genannt „Sünde zum Tode", nicht, als ob sie allein Todsünde wäre, sondern ebenfalls nur vorzugsweise so, weil sie allein den Tod hauptsächlich verdient, und alle, die in ihr sterben, sicherlich dem ewigen Tod anheimfallen.

Drittens heißt sie „unvergebliche Sünde", nicht, als ob sie durch ihre Größe Gottes Gnade und den Werth des Verdienstes Christi überwöge (denn die Gnade ist mächtiger als die Sünde, Röm. 5, 20; und Christus ist die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt, 1 Joh. 2, 2.); auch nicht etwa wegen der Schwierigkeit, Vergebung zu erlangen; sondern deßhalb, weil die, welche diese Sünde begehen a. das Mittel der Erlösung und des Glaubens, nämlich das Wort Gottes, und unsern einigen Versöhner, Jesum Christum, der in demselben uns dargeboten ist, mit Wissen und Willen verwerfen, Hebr. 10, 26; und deßhalb b. durch Gottes gerechtes Gericht mit endlicher Blindheit geschlagen werden, so daß sie Buße thun und sich bekehren weder wollen noch können, Hebr. 6, 4.

Aus dem Gesagten ergeben sich nachstehende Folgesätze:

I. Zur Sünde wider den Heil. Geist gehören folgende Stücke — nicht vereinzelt, sondern alle zusammen —: a. die Abläugnung der evangelischen Wahrheit, und zwar nachdem man diese b. erkannt und c. im Gewissen für recht und gut befunden hat. Diese Verläugnung muß sein d. eine freiwillige; e. eine wohlbedachte und absichtliche, verbunden f. mit hartnäckiger Bekämpfung derselben, und g. mit Lästerung. Wenn das eine oder andre dieser Stücke fehlt, so ist die betreffende Sünde nicht die Sünde wider den Heil. Geist.

II. Diejenigen, welche eine Gotteslästerung aussprechen, und die die himmlische Wahrheit aus Unwissenheit verfolgen, begehen darum allein noch nicht die Sünde wider den Heil. Geist.

III. Alle Sünde wider den Heil. Geist ist herrschende Sünde, Todsünde und Sünde wider das Gewissen, aber nicht umgekehrt.

IV. Von der Sünde wider den Heil. Geist soll man nicht leichtfertig urtheilen, sondern nur dann, wenn sie vollendet vorliegt, nämlich auf Grund der bis ans Ende fort währenden Unbußfertigkeit. Denn es kann vorkommen, daß uns Einer diese Sünde zu begehen scheint, der am Ende doch noch Buße thut, wie Manasse's Beispiel zeigt, 2 Kön. 21, 16. 2 Chron. 33, 12. Siehe das Gebet Manasse's.

Von der Buße.

20. Wie erkennen wir aus der Aufzeigung der Sünden Gottes Zorn und erlangen Vergebung der Sünden?

Durch ernste Herzensbuße und wahre Bekehrung zu Gott.

21. Was ist die Buße?

Die Buße ist eines armen Sünders, der seine Sünden aus dem göttlichen Gesetz erkannt hat und darüber Leid trägt, Bekehrung zu Gott durch den Glauben an Christum.

Der hier definirte Begriff ist „Buße", lateinisch: poenitentia, welches abzuleiten ist entweder a. von poenitere, bereuen, oder b. von poena, Strafe, weil in dem, dessen wir uns schämen müssen, eine Art Strafe enthalten ist, oder weil der Schmerz, den man bei der Buße empfindet, eine Art Strafe ist; oder c. von pone tenere, „hinterher und zuletzt festhalten", wie Erasmus meint, wonach poenitere bedeuten würde: „den hinterdrein kommenden Gedanken festhalten". Im Griechischen heißt sie μετάνοια vom Zeitwort μετανοεῖν = d. h. seinen rechten Verstand wieder bekommen, Sinn und Entschluß ändern, und zwar zum Besseren, nachdem man den Irrthum erkannt hat. Dem entspricht das lateinische Wort Resipiscentia, von resipisco d. h. nach der That fange ich an, weise zu werden. Eine andre Bezeichnung ist μεταμέλεια, von μεταμέλεσθαι d. h. nach geschehener That bekümmert sein oder Schmerz empfinden über das Gethane. (Siehe Lactant. l. 6. c. 24. p. 282 seq. und Erasmus zu Matth. 3. S. 18.) Diese Ausdrücke werden in der Schrift ohne Unterschied gebraucht, wie auch die 70 Dolmetscher beide ohne Unterschied von Gott gebrauchen. Vergl. 1 Sam. 15, 11. 29. Es wird aber sowohl „poenitentia", als auch „μετάνοια" und „μεταμέλεια" synekdochisch gebraucht 1. für die Gattung zur Bezeichnung der ganzen Bekehrung, und dann begreift die Buße den Glauben in sich, Luc. 15, 7. Apostg. 3, 19 und 26, 20; oder 2. für eine Art zur Bezeichnung des einen Stücks der Buße, nämlich der Reue, und dann wird sie vom Glauben unterschieden, Marc. 1, 15. Luc. 24, 47. Apostg. 20, 21. Hier ist folgende Regel zu merken: Wenn im N. Test. der Buße der Glaube beigefügt ist, so ist Buße nur im Sinne von „Reue" verstanden.

Obige Definition enthält die Angabe des Gattungs- und des Artbegriffs. Der Gattungsbegriff ist: „Bekehrung". Denn obgleich das Wort „Bekehrung" auch synonymisch für „Buße" gesetzt wird, so bildet sie doch, weil sie auch dem natürlichen Leibe zukommt, eigentlich den Gattungsbegriff der Buße. Sie bezeichnet aber nicht jede beliebige Aenderung, sondern diejenige, durch welche der sündige Mensch ein von sich verschiedener wird, nicht hinsichtlich seines Wesens, sondern hinsichtlich der Verfassung und Beschaffenheit desselben, insofern er von seinen Sünden zu Gott bekehrt wird.

Der Artunterschied ist bestimmt rücksichtlich des Subjects, welches der sündige Mensch ist, sowie rücksichtlich der Form oder Art und Weise der Bekehrung, der Werkzeuge oder Mittelursachen, und wird durch ein doppeltes Object derselben näher erklärt, nämlich durch die Erkenntniß der Sünde durchs Gesetz und durch den Glauben an Christum.

Falsch ist deßwegen I. die Lehre der Novatianer und Catharer, welche den nach der Taufe in offenbare, grobe Sünde Gefallenen — auch wenn sie Buße thaten — die Gemeinschaft und die Gnadenmittel der Kirche versagten. (Prateol. l. 3. elench. haeres. 11. p. 125. l. 12. haeres. 9. p. 365): wider das ausdrückliche Zeugniß Gottes, Ez. 18, 27; wider das Beispiel des Petrus, der auch nach seinem Fall wieder zu Gnaden angenommen worden ist, Joh. 21, 15; und so auch wider das Gnadenwerk Christi, der das verlorne Schaf auf der Achsel wieder zurückbringt, Matth. 18, 12. Richtiger sagt Chrysostomus (hom. 2. in Psalm. 50. t. 1. col. 927. A.): „Hast du gesündiget, so thue Buße; hast du tausendmal gesündigt, so thue tausendfach Buße."

II. Die Lehre der Scholastiker, welche die Buße unrichtig dahin erklären, daß sie sei ein Beweinen vorangegangener Sünden, und ein nicht wieder Begehen dessen, was man beweinen soll. (Lombard. sentent. 4. dist. 14. p. 354. A.) Denn dieses paßt nur auf die Reue.

III. Die Lehre der **Papisten**, daß die Buße ein Sacrament im eigentlichen Sinne sei, ebenso wie die Taufe und das Abendmahl. (Concil. Trident. sess. 14. canon. 1. Bellarm. l. 1. de poenitent. c. 8. t. 3. col. 999. seq.) — Hiegegen gilt: 1. die Buße hat kein in den Einsetzungsworten verordnetes äußeres Element; denn jedes äußere Element in einem Sacrament ist eine Substanz, wie in der Taufe das Wasser, im Abendmahl Brod und Wein. Nun aber sind die äußerlichen Zeichen der Buße und die Worte der Absolution Handlungen. 2. Solche äußerliche Zeichen sind von Christo in der Stelle Joh. 20, 22, welche die Papisten als die Hauptbeweisstelle für dieses Sacrament ansehen (Bellarm. a. a. O. c. 10. col. 1004. A. seq.), gar nicht angegeben. Ja sie sind sogar 3. meistens Mitteldinge.

Dem widerspricht nicht, daß die Apologie der Augsburgischen Confession die Buße ein Sacrament nennt (Artic. de numer. Sacramentor. p. 200). Denn dieß ist nur beziehungsweise geredet in der allgemeinsten Fassung des Wortes, wonach ein Sacrament eine kirchliche Cärimonie ist, welche Gott befohlen hat, und welcher eine Gnadenverheißung beigefügt ist. In diesem Sinne ließen sich noch mehr Sacramente aufstellen. Hier aber handelt es sich um ein Sacrament im eigentlichen und engeren Sinn.

22. Wie viele Stücke gehören zur Buße?

Zwei: die Reue und der Glaube.

Dieß ist eine Eintheilung nach den wesentlichen Bestandtheilen, oder die Eintheilung eines Ganzen in seine Haupttheile. Andre nennen jene Stücke: Abtödtung und Lebendigmachung. Ein grober Irrthum ist es von den **Papisten**, wenn sie die Buße in drei Stücke theilen, nämlich 1. die Reue des Herzens, 2. das Bekenntniß mit dem Munde, 3. die Genugthuung durch Werke. (Bellarm. l. 1. de poenit. c. 17. t. 3. col. 1035. B. und c. 19. t. 3. col. 1042. D.) — Worüber weiter unten ein Mehreres.

23. Ist denn aber nicht auch der neue Gehorsam ein Stück der Buße?

Eigentlich zu reden, ist er kein Stück, sondern eine Wirkung der Buße, weil er ausdrücklich „eine Frucht der Buße" genannt wird, Matth. 3, 8. Luc. 3, 8. Apostg. 26, 20, und daher erst auf die Bekehrung folgt.

Denn gute Werke sind erst eine Folge des Glaubens, und der Glaube ist nur in den Bekehrten. Denn was nicht aus dem Glauben gehet, ist Sünde. Röm. 14, V. 23. Obige Begründung stützt sich darauf, daß die Wirkungen der Natur der Sache nach später sind, als ihre Ursachen.

Es befinden sich daher diejenigen im Irrthum, welche den neuen Gehorsam für ein Stück der Buße ausgeben, sie müßten denn nun — in ungewöhnlicher Weise — das Wort „Stück" oder „Theil" in einem weiteren Sinne gebrauchen zur Bezeichnung alles dessen, was zur Buße überhaupt in irgend welcher Beziehung steht. In diesem Sinne hat es auch Melanchthon (exam. ordinand. § de poenitent. t. 1. oper. f. 321. b. und Corp. doctr. p. 727) genommen (und ebenso Andre): „...während sonst die Buße eigentlich aus zwei Stücken besteht, deren eines die Reue ist oder der Schrecken, der dem Gewissen in Folge der Sündenerkenntniß eingejagt wird, das andre der Glaube, der aus dem Evangelium oder der Lossprechung von den Sünden

erlangt wird, und glaubt, daß die Sünden um Christi willen vergeben werden" — welches die Worte der Augsb. Confession im 12. Artikel sind.

24. Was ist die Reue?

Die Reue ist die ernstliche und wahrhaftige Traurigkeit des Herzens, welches um seiner aus dem göttlichen Gesetz erkannten Sünden willen vor Gottes Zorn und dessen gerechten Strafen erschrocken und betrübt ist.

Das lateinische Wort für Reue: contritio hat verblümte Bedeutung. Es kommt her von conterere, zerreiben, zerknirschen, weil die Reue das Herz zerknirscht und verwundet, wodurch Traurigkeit über die begangenen Sünden entsteht. Weil diese Traurigkeit das vornehmste Stück ist, das dem Glauben in der Buße vorhergeht, so wird sie synekdochisch das erste Stück der Buße genannt, schließt jedoch die Erkenntniß der Sünden und des Zornes Gottes, welche ihr als ihre Ursache vorausgeht, zugleich in sich. Der Gattungsbegriff der Reue ist die Traurigkeit, welche immer mit dem Schmerz verbunden ist. Der Artunterschied ist bestimmt nach der die Traurigkeit hervorbringenden wirkenden Ursache, welches ist die Erkenntniß der Sünde aus dem göttlichen Gesetz und den eigenthümlichen Wirkungen desselben; denn die Reue entsteht recht eigentlich aus dem Gesetz. Indeß gibt es noch mehrere andere Ursachen derselben, sowohl innerlicher als äußerlicher Art.

Falsch sind folgende Lehren der Papisten:

1. Wenn sie läugnen, daß die von uns beschriebene Reue ein Stück der Buße sei (Bellarm. l. d. poenit. c. 19. t. 3. col. 1039 B.). Dabei beweist Nichts gegen uns der Einwand, daß zuweilen die Reue von der Buße unterschieden werde (Bellarm. ebendaselbst). Denn dann steht Buße zur Bezeichnung der ganzen Bekehrung, wie oben bemerkt wurde. Ebensowenig beweist, was Bellarmin (d. c. 19. col. 1040. A.) geltend macht: die Buße sei die Wirkung der Reue. Denn daraus ergäbe sich: wo Reue ist, da ist auch Buße. Dieses aber wäre ungereimt.

2. Wenn sie von ihrer selbsterdichteten Reue behaupten: a. daß sie vollkommen und genugsam sei; b. daß solche vollkommene Genugsamkeit in der Handlung des Bußethuns selbst bestehe; c. daß sie Vergebung der Sünden verdiene, und zwar d. in Folge des bloßen Vollzugs der Handlung; e. daß die Reue gut und nützlich sei ohne den Glauben; f. daß sie aus dem Evangelium komme, während sie doch aus dem Gesetz kommt; denn diesem allein kommt es zu, zu schrecken, zu drohen, Schmerz zu erregen; wogegen es dem Evangelium allein zukommt, zu tröſten und aufzurichten; g. daß die Reue den Vorsatz, recht zu handeln und zu leben, in sich schließe, während doch gerade dieser eine Folge der wahren Buße ist, ja sogar die eigenthümliche und besondre Wirkung des Glaubens. Wie könnte es also der Reue zugeschrieben werden, welche doch das eine Stück der Buße ist und welche aus dem Gesetz herkommt? Diese und andere grundlose Mönchseinfälle sind zu finden bei Bellarmin (l. 2. de poenit. c. 2 et seq. t. 3. col. 1056 seq.).

25. Was ist der Glaube?

Der Glaube ist, so man die Wahrheit des Wortes Gottes erkannt hat und die göttliche Gnade und Barmherzigkeit in Christo

in der evangelischen Verheißung durch den Heil. Geist zuversichtlich ergreift, die ewige Seligkeit zu erlangen.

Vom Glauben wird später beim Apostolischen Symbolum ausführlicher gehandelt werden. Hier merke man nur dieß Eine, daß die Papisten unter Glauben nicht das Vertrauen auf unsern Mittler Christum verstehen. Diese Auffassung verlästern vielmehr Manche als ein Phantasiegebilde der Lutheraner, Gregorius aber (de Valent. disp. 1. quaest. 4. punct. 4. t. 3. col. 431. D.) als einen thörichten, grundlosen Einfall. Sie verstehen vielmehr unter Glauben eine bloße Zustimmung, zufolge deren man alles das, was in Gottes Wort enthalten ist, für wahr hält, was wir den historischen Glauben nennen, der aber auch den Teufeln beigelegt wird, Jac. 2, 19. Sie sind demnach in einem schweren Irrthum befangen, wenn sie behaupten, der Glaube an Christum sei nicht ein Theil der Buße (Concil. Trident. a. a. O. sess. 14. c. 4). Und doch ist Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde.

Nichts beweist gegen uns das, daß der Glaube von der Buße unterschieden wird, Marc. 1, 15. Apostg. 20, 21. Denn da wird, wie oben bemerkt, „Buße" für „Reue" gebraucht. Noch viel weniger geht der Glaube der Buße voran, und erzeugt diese, was Bellarmin uns gegenüber geltend macht (l. de poenit. c. 19. t. 3. col. 1040. C). Denn dieß gilt allerdings vom historischen Glauben, vom seligmachenden Glauben aber ebensowenig, als vom Evangelium gilt, daß es früher da sei als das Gesetz, oder von der Arzenei, daß sie früher sei als die Krankheit.

26. Ist nicht auch die Ohrenbeichte, in der man dem Diener des Wortes alle und jede Sünde ins Ohr aufzählt, ein Stück der Buße?

Nein! Denn

1. wir haben in der Schrift weder einen Befehl noch ein Exempel noch eine Verheißung dafür;

2. jene genaue Aufzählung aller und jeder Sünden menget a. Gesetz und Evangelium unter einander;

Dadurch nämlich, daß sie die Vergebung der Sünden nicht vom Glauben allein, der Christi Verdienst ergreift, sondern auch vom menschlichen Werk, nämlich der Aufzählung und dem Bekennen der Sünden, welches ein menschliches Werk ist, abhängig macht.

b. sie setzt an die Stelle der Sündenvergebung aus Gnaden das menschliche Verdienst;

Indem sie nämlich behauptet, daß diese Sündenaufzählung Vergebung der Sünden und Linderung der Strafe verdiene.

c. sie treibt die Gewissen in Zweifel und Verzweiflung;

Denn da der Beichtende sieht, daß er sich nicht an alle Vergehungen mit allen ihren Nebenumständen genau erinnern kann, so findet er nie Beruhigung, sondern ist stets in Zweifel. Der Zweifel aber tilgt den Glauben aus. Und so ist diese Ohrenbeichte eine rechte Seelenqual, wie Cassander sagt (Consult. art. 11. p. 88). Durch sie werden die Gewissen viel mehr beunruhigt, als beruhigt.

d. sie verlangt endlich etwas Unmögliches. Denn „wer kann merken, wie oft er fehlet!" — Psalm 19, 13.

Der 1. Beweisgrund ist hergenommen vom göttlichen Zeugniß, von welchem drei Arten unterschieden werden. Daß es aber der römischen Ohrenbeichte an der Bestätigung im Alten wie im N. Test. fehlt, das gestehen sogar viele papistische Lehrer ein. (Siehe D. Osiand. in der Schrift Papa non Papa loc. 8. de poenitent. p. 59. seq.) Der 2. und 3. Beweisgrund stützen sich auf die Wirkungen jener Ohrenbeichte, die der Lehre des Evangeliums ganz und gar zuwider sind. Der 4. auf die schädliche Frucht derselben, und der 5. auf die Unmöglichkeit ihrer Voraussetzungen.

Es ist darum ein Irrthum der Papisten, wenn sie sich für ihre Ohrenbeichte wehren, als gälte es, Haus und Hof zu vertheidigen. (Concil. Trident. sect. 14. c. 5. et can. 7. 8. Bellarm. l. de poenit. c. 2. per tot. t. 3. col. 1126. D.) Sie nennen sie aber Ohren- oder geheime Beichte, weil sie dem Priester mit Geheimhaltung vor Andern ins Ohr geflüstert wird. Es ist nämlich der nach der Taufe wieder gefallene Sünder gehalten, dabei alle und jegliche Todsünden, seien es auch die geheimsten, nicht nur allgemein der Gattung nach, sondern auch im Besondern der Art nach und im Einzelnen dem Priester mit Ablegung eines vollständigen und offenen Bekenntnisses, mit genauer Darlegung der Umstände, unter denen jede einzelne begangen wurde, und so, daß alle Ecken und Winkel des Gewissens durchsucht werden, aufzuzählen und auseinanderzusetzen. Und so hochnöthig, behaupten sie, sei dieselbe nach göttlichem Rechte, daß demjenigen, der nicht Alles in dieser Weise bekenne, die Güte Gottes in der Absolution Nichts erlasse und vergebe. Denn so lauten die Bestimmungen des Tridentiner Concils: „Wer anders handelt und wissentlich Etwas zurückhält, der bekennt Nichts, was ihm von Gottes Gnaden durch den Priester vergeben werden könnte" (sess. 4. c. 5). Diese Beichte aber, sagen sie, sei vollständig genügend, um vom Tode zu erlösen, die Wunden der Seele zu heilen, das Paradies aufzuschließen, die Sünden zu bedecken, Gottes Barmherzigkeit zu gewinnen, das Herz fröhlich zu machen, viele Fürsprecher zu gewinnen, das Gewissen zu schärfen, das Bündniß mit dem Satan zu nichte zu machen, auf den Weg des Heils zu führen, die Sünde zu tilgen, Genugthuung zu leisten, alles Uebel abzuwehren. (Alle diese Stücke sind aufgeführt im Compend. theol. veritat. l. 6. c. 26. p. 561. Siehe Notat. Osiandri Psalm 32, 6. lit. D.) Jede einzelne von diesen Behauptungen steht in offenbarem Widerspruch mit der Richtschnur der Heil. Schrift. (Siehe Analys. Evangel. dominic. XIV. post Trin. part. 1. observ. 16. t. 2. p. 637, wo wir dieses aus dem Evangelium genauer nachgewiesen haben. Chemnit. Exam. Conc. Trident. p. 2. de confess. c. 5. p. 350 seq.)

27. Glaubst du demnach, daß das Bekenntniß der Sünden überhaupt überflüssig sei?

Das sei ferne! Denn ein Bekenntniß der Sünden soll täglich vor Gott mit Mund und Herzen abgelegt werden. Gleichermaßen ist auch die Kirchenbeichte, da Einer nach der Sitte dieser oder jener Kirche seinem ordentlichen Seelsorger die Sünden im Allgemeinen, und zuweilen auch, wenn Gewissensnoth es erfordert, im Einzelnen bekennt, und davon losgesprochen zu werden begehrt,

nicht nur nützlich und gut, sondern auch hochnothwendig: 1. um die Jugend zu unterrichten; 2. um den Einen oder Andern im Besonderen zu vermahnen; 3. um die geängsteten Gewissen zu trösten; 4. um die Vergebung der Sünden noch im Einzelnen zu vergewissern.

28. Schließest du gleichermaßen auch die Genugthuung des Werkes, dadurch die noch schuldige Sündenstrafe bezahlt wird, von den Stücken der Buße aus?

Jene papistische Genugthuung schließe ich allerdings davon aus und verwerfe sie. Denn

1. ist sie weder von Christo geboten noch von den Aposteln je gebraucht worden;

2. läuft sie dem Verdienst und der allervollkommensten Genugthuung Christi sowohl für die Sünde als auch für die Strafe der Sünde schnurstracks zuwider.

Die Beweisführung stützt sich auf das göttliche Zeugniß und auf die entgegengesetzten widersprechenden Wirkungen. Christus allein hat für die Sünden genuggethan, was außer Frage steht, folglich nicht wir. Christus allein hat für die Sündenstrafe genuggethan, denn er hat uns vom Fluch des Gesetzes befreit, Gal. 3, 13, sowie von der Gewalt des Satans, Hebr. 2, 14; vom Tod und von der Hölle, 1 Cor. 15, 55; und von der ewigen Verdammniß, welche die Strafe der Sünde ist: folglich nicht wir.

Falsch ist demgemäß die Behauptung der Papisten, daß Christus zwar für die Schuld oder die Sünde genuggethan habe, nicht aber für die Strafe der Sünde, welche wir durch unsre, Anstrengung erfordernden und genugthuenden Werke — sei es, daß wir sie uns freiwillig auflegen, oder daß sie uns durch den Urtheilsspruch der Priester auferlegt werden — abbüßen müßten, als da sind: Almosen, Fasten, Geißelung, Rosenkranzbeten, Herplappern von gewissen Gebeten, Wallfahrten, sich auf die Erde Niederlegen, Messen und noch manches Andre, was als Genugthuung auferlegt wird, theils um sich von der Strafe des Fegfeuers loszukaufen, theils um die ewige Strafe der Sünde in eine zeitliche zu verwandeln. (Concil. Trident. in der oben genannten Sitzung. Bellarm. l. 4. de poenit. c. 2. 3. 4. 5. 6. t. 3. col. 1190 seq.) Alles im Widerspruch mit der Heil. Schrift!

Es ist zwar eine ausgemachte Sache, daß die Frommen auch nach der Versöhnung mit Gott Strafen und Leiden erdulden müssen. Aber eigentlich sind dieses keine Strafen, *τιμωρίαι*, sondern väterliche Prüfungen, Züchtigungen, Warnungen, welche viel mehr auf die Zukunft als auf die Vergangenheit ihr Absehen haben, 1 Cor. 11, 32.

Dem widerspricht nicht 1. das Beispiel des Nebucadnezar, Dan. 4, 24. (Bellarm. l. 4. de poenitent. c. 8. col. 1205. D.) Denn diesem wird nur geboten, durch Almosen sich von seinen Sünden loszukaufen, nicht vor Gott, sondern vor den Menschen, um rechte Früchte der Buße zu zeigen. In diesem Sinne heißt es auch, die Liebe decke der Sünden Menge, nämlich vor den Menschen, Sprüchw. 10, 12.

2. Das Beispiel der ersten christlichen Kirche (Ebenders. c. 9. col. 1209 seq.). Denn in dieser war nur die kirchliche oder von der Kirchenzucht

geforderte Genugthuung üblich, durch welche a. die Herzen der Büßenden erprobt wurden, ob es ihnen mit der Sache Ernst sei; b. die öffentlichen Aergernisse beseitigt; c. die Büßenden geschreckt wurden, daß sie nicht im Leichtsinn sündigten; d. die Gefallenen zur ernstlichen Besserung angetrieben wurden u. s. f. Der Fehler in beiden Einwürfen beruht also darauf, daß ein falscher Endzweck angenommen und dem nur in gewisser Hinsicht Giltigen unbedingte Geltung beigemessen wird.

Von den guten Werken.

29. Da oben (Fr. 7) das als der dritte Zweck und Gebrauch der Zehn Gebote angegeben worden ist, daß sie uns lehren sollen, welche gute Werke die Gläubigen und Wiedergebornen zu leisten schuldig sind, so sage mir: Was sind denn gute Werke?

Gute Werke sind Handlungen, die da geschehen von Wiedergebornen, durch den Heil. Geist, aus dem wahren Glauben, nach Gottes Gebot und Gesetz, allein zu Gottes Ehre und zur Bezeigung unsrer schuldigen Dankbarkeit.

„Gut" heißen diese Werke von der ihnen zukommenden Eigenschaft. So heißen sie auch mit einem bildlichen Ausdruck „gute Früchte". Sonst werden sie von der wirkenden Hauptursache auch „Früchte des Geistes", und ihrem innerlichen Unterschiede nach, sofern sie nach dem Evangelium betrachtet werden: „Früchte des Glaubens" genannt; aber „Werke des Gesetzes", wenn sie dem Gesetz nach betrachtet werden. Der Gattungsbegriff, unter den sie in obiger Definition befaßt sind, ist: „Handlungen". Hier ist der Begriff „Handlungen" im weiteren Sinne zu fassen, als Beides bedeutend, sowohl das Handeln — sofern nämlich die Handlung im Thun oder Thätigsein selbst besteht — als auch das Gehandelte oder Ausgeführte, sofern nämlich die Handlung eine bereits vollbrachte ist. — Der Artunterschied ist bestimmt 1. nach der hauptsächlichen wirkenden Ursache; 2. nach der näheren Ursache und dem Subject; 3. nach der inneren Ursache; 4. nach der Beschaffenheit, die mittelst des Objects erklärt ist; 5. nach dem Zweck. Hiebei merke man, daß wir hier die guten Werke nicht philosophisch und allein vom Standpunct des Gesetzes aus betrachten, sofern sie nämlich Werke und gut sind, sondern theologisch und vom Standpunct des Evangeliums, sofern sie nämlich Gott wohlgefällige und angenehme Werke sind.

I. Die bewirkende Hauptursache der guten Werke nun ist der Heil. Geist, der den Verstand durch das Wort erleuchtet und den Willen geistlich erneuert, Psalm 51, 12.

II. Die näherliegende wirkende Ursache und zugleich das Subject der guten Werke sind die Wiedergebornen, d. h. die Gläubigen, welche durch den Heil. Geist von Neuem geboren sind. Denn in diesen allein wohnt der Heil. Geist und treibt sie an, gute Werke zu verrichten, ja er verrichtet sie selbst durch dieselben.

III. Die innere Ursache und das, was eigentlich das Wesen der guten Werke ausmacht, ist der Glaube, aus welchem sie hervorgehen müssen. Denn dieser allein macht die Werke zu Gott wohlgefälligen Werken. Denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, Hebr. 11, 6. Und „ohne Glauben werden auch die Werke, welche gut scheinen, zu Sünden" (Augustin. l. 3.

ad Bonif. c. 5. t. 7. col. 902. D.). — Wogegen anders, nämlich vom rein gesetzlichen Standpunct aus betrachtet. das eigentliche Wesen der guten Werke in der εὐνομία besteht, d. h. darin, daß sie dem Gesetz entsprechen.

IV. Die Beschaffenheit der guten Werke ist erklärt mittelst der Objecte, nach denen sie sich richten. Und zwar ist das erste Gottes Gebot. Denn der Glaube sieht auf das Befehlswort. Hier merke man sich den Grundsatz: Alle und jede Werke, welche ohne Gottes Befehl und Wort entweder freiwillig — und selbst in guter Absicht — unternommen werden, oder von den Menschen in der Meinung, damit Gottesdienst zu üben, vorgeschrieben werden, und welche auf bloßer Menschensatzung beruhen, sind nicht gute Werke.

Ein Irrthum ist es deßwegen von den Papisten, wenn sie die mannigfachen Arten ihres selbsterwählten Gottesdienstes, als da sind ihre Jungfrauschafts- und Keuschheitsgelübde, für die allervollkommensten guten Werke ausgeben. (Siehe Bellarm. l. de monach. c. 7 et seq. t. 2. col. 366. C.) Eitel Narrheit und Hirngespinnst! Sind doch diese Werke weder geboten noch verboten und darum Mitteldinge. Aber Mitteldinge können unter gewissen Umständen auch sündhaft werden, wenn sie nämlich vorgenommen werden in der Meinung, als wären sie ein Gottesdienst, oder wenn der Nächste dadurch geärgert wird.

Hiegegen beweist Nichts, 1. daß zuweilen sogar Mitteldinge, die doch nicht geboten sind, Gott wohlgefallen. Denn sie gefallen Gott nicht an sich und um ihrer selbst willen, sondern um anderweitiger Ursachen und Umstände willen, sofern sie unter der christlichen Liebe begriffen sind, obschon sie nicht besonders geboten sind. — 2. Die Stelle 1 Cor. 7, 25. (Bellarm. de monach. l. 2. c. 9. tom. 2. col. 376. B.) Denn diese Stelle gehört gar nicht hieher. „Ich sage meine Meinung", sagt der Apostel, nämlich in Beziehung auf die Bequemlichkeit und Nützlichkeit in diesem Leben, nicht aber in Beziehung auf das Verdienen des ewigen Lebens.

Das zweite Object, durch das die Beschaffenheit der guten Werke erklärt wird, und nach dem dieselben beurtheilt werden müssen, ist das Gesetz Gottes. Es verlangt aber dieses Gesetz nicht bloß einen äußerlichen, sondern auch einen innerlichen Gehorsam. Hier merke man sich den Grundsatz: Zur Verrichtung guter Werke ist nicht bloß äußerlicher Gehorsam, sondern auch innerliche Aufrichtigkeit des Herzens erforderlich. Falsch ist daher die Lehre derjenigen Papisten, welche sagen, damit irgend ein Werk gut und dem göttlichen Gesetz angemessen sei, sei es genug, wenn dasselbe dem Aussehen nach Gottes Gebot gemäß sei, und wenn es mit Aufbietung aller Kräfte verrichtet werde. Denn so sagt Hosius (Confess. fid. cathol. c. 74. f. 152. a.): „Wenn wir das thun, was wir thun können, so verlangt Gott nicht mehr von uns. Er ist damit völlig zufrieden und verlangt nicht mehr von uns, als unser Vermögen erlaubt" (f. 152. a). Derselbe an gleicher Stelle: „Gerecht ist derjenige, der mit allem Fleiß, dessen er fähig ist, sich bemüht und bestrebt, der vollkommenen Gerechtigkeit so nahe als möglich zu kommen" (f. 150. b). Bellarmin (ex Exod. p. 252. b) gebraucht das Gleichniß von einem Feldherrn: „Wenn dieser zu seinen Soldaten sagt: Nehmet die Stadt ein, so straft er sie nicht, im Falle sie die Stadt nicht einnehmen, wofern sie nur tapfer kämpfen und mit allem Ernste danach trachten, dieselbe zu nehmen" (l. 2. de monach. c. 13. t. 2. col. 387. A. seq.).

V. Der Endzweck der guten Werke ist ein doppelter; nämlich der eine ist der vornehmste und Haupt-Zweck, dieses ist die Ehre Gottes. Der andre ist untergeordneter Art, nämlich die Bezeigung unsrer Dankbarkeit gegen Gott. Hier ist der Grundsatz zu merken: Alle Werke, welche, obzwar an sich

gut und von Gott geboten, nicht auf den rechten Endzweck bezogen und gerichtet sind, nämlich auf Gottes Ehre, werden durch diesen Umstand Sünde. Denn die Handlungen werden nach dem Endzweck beurtheilt.

Es irren somit die Pharisäer und die Mönche, welche ihre Werke thun, damit sie von den Leuten gesehen werden, Matth. 6, 1.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die guten Werke der Heiden und die der wahren Christen sich von einander unterscheiden 1. hinsichtlich der wirkenden Ursache; denn die Ursache der ersteren ist der natürliche Zustand, die der letzteren die Gnade; 2. hinsichtlich des Subjects: jene verrichtet der ungläubige und nicht-wiedergeborne Mensch, diese der Gläubige und Wiedergeborne; 3. hinsichtlich ihres inneren Wesens. Es besteht bei den ersteren in der Uebereinstimmung mit dem Gesetz und der gesunden Vernunft, bei den letzteren im Glauben, um dessen willen die versöhnte Person und alle ihre Werke Gott angenehm sind. — 4. Hinsichtlich des Endzwecks. Der Endzweck der ersteren ist die eigene Ehre, der der letzteren dagegen ist Gottes Ehre. Daher die Regel der Theologen: Gute Werke sind nicht nach dem Nennwort, sondern nach dem Umstandswort zu beurtheilen, d. h. nur diejenigen guten Werke sind gut, welche gut und recht verrichtet werden. Daher sagt Augustinus (l. 4. contr. Julian. c. 3. t. 7. col. 1036. D.): „Man soll nicht blos Gutes thun, sondern soll es auch auf rechte, gute Weise thun. Denn, sagt das Wort der Wahrheit (Matth. 7, 18), ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen." Auf rechte, gute Weise aber werden sie verrichtet, wenn sie auf den rechten Endzweck, nämlich die Ehre Gottes, gerichtet und bezogen werden.

30. Können die Wiedergebornen durchaus und vollkommen gute Werke, die kein Fehl und Gebrechen haben, vollbringen?

Nein; denn weil die Erneuerung in diesem Leben eine unvollkommene ist, und auch den Frömmsten, die das Gute thun wollen, das Böse anhangt (Röm. 7, 21), so geschieht es auch, daß die guten Werke, welche die Wiedergebornen durch die Kraft des Heil. Geistes vollbringen, unvollkommen gut und mit den Gebrechen des Fleisches befleckt sind.

Denn wie die Ursache, so ist auch die Wirkung. Die Wiedergebornen, welche die Ursache der guten Werke sind, sind in einem unvollendeten und unvollkommenen Zustand der Erneuerung. Also sind auch ihre Werke nicht vollkommen gut. Dem widerspricht nicht, daß sie in der Heil. Schrift vollkommen genannt werden. (Bellarm. l. 4. de justif. c. 11. col. 1042. C.) Denn so werden sie genannt 1. nicht etwa wegen der Vollkommenheit der Stufen, als ob sie auf der obersten Stufe der Vollkommenheit mit Gottes Gesetz ganz und gar übereinstimmten, sondern wegen der Vollkommenheit der Theile, nämlich des angefangenen Gehorsams, der sich nicht nur nach einigen, sondern nach allen Geboten Gottes richtet. 2. Mit Rücksicht auf die Aufrichtigkeit des Herzens, die von aller Gleisnerei und Heuchelei ferne ist. 3. Wegen des Beistandes des Heil. Geistes, von dem die Wiedergebornen getrieben werden. 4. Vornehmlich wegen Christi Vollkommenheit, die den Wiedergebornen zugerechnet wird.

Falsch ist darum die Lehre der Papisten, welche von ihrem „gebührlichen Verdienst", ihrem „rechten ganzen Verdienst" und ihren „überschüssigen Werken" viel zu rühmen wissen. Ein „gebührliches Verdienst" (meritum

congrui) nennen sie ein aus dem freien Willen hervorgehendes Werk, wenn der nicht-wiedergeborne Mensch thut, so viel in seinen Kräften steht; denn dadurch verdiene er sich selbst die erste Gnade. „Gebührlich“ und „der Gebühr entsprechend“ wird es genannt, weil es sich gebühre und für Gott gezieme, dem Menschen, der geleistet, was seine Kräfte erlaubten, die erste Gnade zur Bekehrung zu verleihen (Thom. 1. secund. qu. 114. art. 3. Bellarm. l. 1. de justif. c. 21. col. 882. B. C. et l. 5. c. 16. col. 1118 B. seq. Tanner. disput. 5. in 1. secundæ Thom. c. 2. thes. 29). — Ein „rechtes, ganzes Verdienst“ (meritum condigni) nennen sie ein Werk, das aus der Gnade des Heil. Geistes entspringe, dadurch der Gerechtfertigte das ewige Leben verdiene. Es wird ein rechtes und ganzes Verdienst genannt, weil dasselbe völlig es werth sei, daß es mit dem ewigen Leben bezahlt werde (Thom. Bellarm. Tanner. a. a. O.). Für „überschüssige Werke“ geben sie solche Werke aus, die man Gott und dem Gesetz nicht schuldig sei zu leisten, wenn folglich der Mensch mehr leiste, als er schuldig ist (Bellarm. l. 4. de justif. c. 13. t. 4. col. 1046. A. B. Salmeron. tract. 16. sup. c. 10. Luc. t. 7. p. 97). „Ueberschüssig“ werden sie genannt, weil sie gleichsam über die Werke, die wir Gott schuldig sind, hinaus noch verrichtet werden; daß Einem Gott noch Etwas herauszugeben schuldig bleibe. — Sammt und sonders eitel Erdichtung, Lüge und Gotteslästerung! Denn wenn die Werke der Allerfrömmsten unvollkommen und mit vielen Fehlern behaftet sind, Jes. 64, 6: wie muß es dann mit dem gebührlichen Verdienst der Nichtwiedergebornen bestellt sein? Wie selbst mit dem ganzen Verdienst der Wiedergebornen? Wie mit den nicht schuldigen überschüssigen Werken? Selbst wenn diese vollkommen wären, so wären wir nichtsdestoweniger sie zu leisten schuldig, Luc. 17, 10.

Dem widerspricht nicht, daß es Luc. 10, 35 heißt: „so du was mehr wirst darthun“ (Salmeron. a. a. O.). Denn 1. verblümte Ausdrücke in der Schrift sind nicht beweiskräftig; 2. eine unordentliche Anwendung läuft dem Zweck des Gleichnisses zuwider; 3. es werden bei der Berufung auf jene Stelle Dinge zusammengenommen, die nicht zusammengehören und wiederum solche auseinandergerissen, die doch zusammengehören. Denn es heißt nicht: so du etwas mehr wirst darthun für Gott, sondern: so du es thun wirst für den Kranken.

31. Warum hat aber Gott Gefallen an den unvollkommenen guten Werken der Wiedergebornen?

Sie gefallen ihm nicht wegen der Würdigkeit des Werkes an sich, auch nicht wegen der Würdigkeit dessen, der es thut, an sich, sondern

1. weil ihm die durch den Glauben mit Gott versöhnte Person gefällt;
2. weil die Gebrechen derselben mit dem Mantel der gänzlichen Vollkommenheit Christi, ihres Mittlers, zugedeckt sind;
3. weil sie Wirkungen des Heil. Geistes in den Wiedergebornen sind;
4. weil sie Zeugnisse sind des Glaubens und angefangenen neuen Gehorsams der geliebten Kinder Gottes.

Der 1. Grund stützt sich auf die Beschaffenheit des Subjects; der 2. auf

das Wesen der Vollkommenheit; der 3. auf die wirkende Hauptursache; der 4. auf die Bedeutung der Werke als Zeichen, die durch das von der Hauptursache Gewirkte näher erklärt ist.

Nichts beweiset folgender Einwurf: Die Heiligen werden ja genannt vollkommen, 1 Mos. 17, 2; unbefleckt, Psalm 119, 1; gerecht, unsträflich, Luc. 1, 6 (Bellarm. l. 1. de amiss. grat. et stat. peccat. c. 6. t. 4. col. 84 seq.). — Denn sie werden so genannt 1. nicht vom Standpunct des Gesetzes, sondern von dem des Evangeliums aus; 2. nicht schlechthin, sondern vergleichungsweise; 3. nicht, als ob ihnen die Heiligkeit anhafte, sondern weil sie ihnen zugerechnet wird; 4. nicht, als ob diese vollkommen wäre, sondern weil sie in ihnen angefangen hat; 5. nicht dem Thun nach, sondern dem Wollen und der Neigung nach. Siehe oben von der Erfüllung des Gesetzes.

32. Sind nun etwa die guten Werke für die Wiedergebornen nothwendig, und wenn so: warum?

Allerdings sind sie nothwendig, sowohl Gottes, als unser selbst, als auch des Nächsten wegen. Sie sind nöthig

1. um Gottes willen, a. damit wir dem Befehl und Willen Gottes den schuldigen Gehorsam leisten, Matth. 5, 16. 1 Thess. 4, 3. Röm. 7, 12; b. damit der Vater im Himmel gepriesen werde, Matth. 5, 16: c. damit wir unsern Dank gegen Gott bezeigen, Röm. 12, 1;

2. um unser selbst willen: a. damit wir durch dieselben unsern Glauben vor den Menschen erzeigen, Matth. 7, 18. Jac. 2, 17; b. damit wir der Vergebung unsrer Sünden, die uns durch Christum zu Theil geworden ist, wie auch unsrer Erwählung und Seligkeit gewiß werden;

Siehe 2 Petr. 1, 10. Allein diejenigen, welche gerechtfertigt worden sind, hat Gott erwählt, Röm. 8, 30. Die Rechtfertigung erkennen wir aus dem Glauben, Röm. 5, 1. Den Glauben erkennen wir an den Früchten und guten Werken.

c. damit wir durch dieselben unsern Glauben üben und fördern;

Wo Sünden wider das Gewissen im Schwange gehen, da ist kein Glaube, kein gutes Gewissen, kein Vertrauen auf Gott, 1 Tim. 1, 19. 2 Tim. 1, 5. Tit. 1, 16.

d. damit wir durch dieselben unser Leben, unsern Stand und Beruf und unser Bekenntniß zieren. Siehe Eph. 4, 1 folg.;

e. damit wir sowohl zeitlicher, als ewiger Strafe entgehen mögen, Matth. 7, 19. Röm. 8, 13;

f. damit wir von Gott aus Gnaden und ohne unser Verdienst Vergeltung und Lohn sowohl im Geistlichen als auch im Leiblichen empfahen mögen, 3 Mos. 26, 3. 1 Tim. 4, 8;

Wohl zu merken: nicht nach Verdienst und Würdigkeit der Werke, sondern nach der gnadenreichen Verheißung Gottes.

3. um des Nächsten willen,
a. damit wir ihn durch dieselben unterstützen;
b. damit wir ihn durch ein gutes Vorbild erbauen, 1 Cor. 9, 22;
c. damit wir Aergerniß meiden, Matth. 18, 6. Röm 2, 24;
d. damit wir unsern Widersachern das Maul stopfen, Luc. 6, 7;
e. damit wir die Ungläubigen gewinnen, Luc. 22, 32.

Hier merke man nur das Eine: daß nämlich hier eine solche Nothwendigkeit gemeint ist, welche auf der Ordnung, dem Gebot und Willen Christi beruht, welche weder den Gegensatz zum freiwilligen Thun bildet, noch die erzwungene Nothwendigkeit bedeutet, sondern eine Verpflichtung, eine Verordnung und ein unveränderliches Sein, indem die Wiedergebornen von einem willigen Geist geleitet werden und nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen, Röm. 8, 1. 12. 14.

Im Irrthum befinden sich daher die Antinomer und Libertiner, welche schreien, man dürfe die neuen Werke der Wiedergebornen nicht nothwendig nennen (Gerhard. L. C. de bon. oper. t. 4. § 23. p. 39), da sie frei, aus eigenem Antrieb und Willen gethan werden müssen.

33. Sind denn aber auch gute Werke zu unsrer Rechtfertigung und Seligkeit nöthig?

Wenn man auf die wirkende Ursache oder das, was Gerechtigkeit, Heil und ewiges Leben verdient, sieht, so sind gute Werke zur Rechtfertigung und Seligkeit ganz und gar nicht nothwendig. Denn wir werden gerecht und selig aus Gnaden, durch den Glauben an Jesum Christum, Röm. 3, 28. Eph. 2, 8. Sieht man aber auf den neuen Gehorsam, so sind sie allerdings nothwendig als schuldiger Gehorsam und als nothwendige Wirkung und Folge der Rechtfertigung.

Der Grund ist dieser: weil der Glaube, ohne welchen es unmöglich ist, selig zu werden, nicht sein kann ohne gute Werke, und darum, wenn auch nicht der That und Wirkung nach, so doch dem Vermögen und der Neigung nach die Liebe bei sich hat, Gal. 5, 6.

Es irren somit diejenigen, welche nachstehende Sätze ohne weitere Einschränkung vertheidigen: „Gute Werke sind nothwendig zur Seligkeit"; „Es ist unmöglich, ohne gute Werke selig zu werden"; „Niemand ist je ohne gute Werke selig geworden". (Georg. Major. in confess. Mansf. p. 95. Siehe Schluesselb. catal. haeret. l. 7. p. 28. 29. 31. seq.)

Ebenso irren die, welche im Gegensatz hiezu behaupten, gute Werke seien nicht nur nicht nothwendig, sondern sogar schädlich zur Seligkeit (Amsdorff. in resp. Saxon. ad accus. Elect. f. 238. Siehe Schlüsselburg a. a. O.). Hiebei ist wohl zu merken, daß diese Redensarten zweideutig sind und man man sie deßhalb vermeiden sollte, sowohl weil sie Streit hervorrufen und den Feinden einen Anhaltspunkt bieten, um gegen uns loszuziehen, als auch weil sie in der Heil. Schrift nicht gebraucht sind. So ist auch der Satz zweideutig, gute Werke seien nothwendig für die, welche gerechtfertigt werden sollen, weil derselbe so verstanden wird, als wären sie vor der Rechtfertigung

nothwendig, und als wären sie Ursachen der Rechtfertigung, während sie doch Nichts sind, als die Folge der Rechtfertigung. Denn die guten Werke gehen, wie Augustin sagt (lib. de fid. et oper. c. 4. tom. 4. col. 68. C.), nicht der erst künftigen Rechtfertigung vorher, sondern folgen der schon vollbrachten Rechtfertigung nach. Richtiger sagt man: Die guten Werken sind in den Gerechtfertigten nothwendig, damit diese durch dieselben, wie der Baum durch seine Früchte, ihre Gerechtigkeit und ihren Glauben beweisen. Siehe hierüber Concordienformel Art. 4 „Von den guten Werken", und die Erklärung desselben von L. Hutter (q. 2. p. 423 seq. und q. 3. p. 434. seq.).

34. Sind sie demnach nothwendig zur Bewahrung der Gerechtigkeit und Seligkeit?

Auch das nicht. Sondern gleichwie der Glaube das alleinige und einzige Mittel ist, womit wir die Gerechtigkeit und Seligkeit zuerst ergreifen, so ist er auch das alleinige und einzige Mittel, durch welches wir die ergriffene Gerechtigkeit und Seligkeit in der Kraft Gottes uns erhalten und bewahren, 1 Petr. 1, 5.

Zwar wird durch Sünden, Laster und böse Werke der Heil. Geist ausgetrieben, Glaube, Gerechtigkeit und Seligkeit verloren, aber nicht werden umgekehrt dieselben durch gute Werke bewahrt und erhalten. Denn das wäre eine falsche Folgerung aus dem Gegentheil, weil die gegentheiligen Begriffe sich unähnlich zu einander verhalten. Böse Werke nämlich sind vollkommen böse, wogegen gute Werke nur unvollkommen gut sind. Jene sind ganz und gar, diese nur theilweise unsre eignen Werke, und zwar sind letztere größtentheils das Werk des Heil. Geistes, der sie in uns wirkt. Hieher gehört jenes Wort, das Dionysius, der Karthäuser, (enarrat. sup. cap. 16. Ecclesiast. p. 459) im Munde zu führen pflegte: „Meine Sünden sind Nichts als Sünde und sind ganz mein eigen; dagegen das Gute an mir ist weder durchaus gut, noch ist es mein eigen."

35. So sind also die guten Werke kein Verdienst vor Gott, daß er uns um ihretwillen Gerechtigkeit und Seligkeit zu verleihen schuldig wäre?

Ganz und gar nicht. Denn 1. sie werden im Artikel von der Rechtfertigung ausdrücklich von der Gnade Gottes — Röm. 11, 6 und 4, 5. Eph. 2, 8. 2 Tim. 1, 9; vom Verdienst Christi — Jes. 43, 25. Joh. 1, 29; und vom Glauben — Röm. 3, 28. Gal. 2, 16, ausgeschlossen;

2. sie sind nicht blos in einzelnen Stücken, sondern auch in allen Graden und Stufen unvollkommen;

In einzelnen Stücken und Theilen: weil wir vieles Gute unterlassen, was das Gesetz gebietet, dagegen vieles Böse thun, was das Gesetz verbietet Denn das Fleisch gelüstet immerdar wider den Geist, Gal. 5, 17. Den Graden und Stufen nach: weil auch die allerheiligsten Werke unrein sind, Jes. 64, 6; und Unrath, Phil. 3, 8. Unvollkommene Werke aber können nicht nur Nichts verdienen, sondern werden auch vor Gottes Richterstuhl verdammt. Denn „verflucht sei ein Jeder, der nicht alle Worte des Gesetzes hält", 5 Mos. 27, 26. —

3. es ist unsere Schuldigkeit, sie zu leisten, Röm. 8, 12;

Denn alle Creatur ist ihrem Schöpfer und Herrn Gehorsam, Verehrung und Dank schuldig, so sehr, daß wir Gott den schuldigen Dank nicht würden leisten können, wenn wir gleich niemals sündigten, Luc. 17, 10: „Wenn ihr Alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren."

4. es sind nicht unsre, sondern Gottes Werke, der dieselben durch den Heil. Geist in uns wirkt, 1 Cor. 4, 7. Phil. 2, 13;

Wenn wir also etwas Gutes verrichten, so ist das nicht unser Verdienst. sondern die Gabe des Glaubens.

5. sie folgen der Rechtfertigung nach, gehen aber nicht derselben voraus, Gal. 5, 6. 22;

Sie sind demnach die Werke der zuvor schon Gerechtfertigten, und gerecht geworden sind wir, ehe wir die guten Werke thun; und nicht dann erst, wenn und indem wir gute Werke thun, werden wir vor Gott gerecht, sondern wir thun dieselben, nachdem wir längst zuvor gerecht geworden waren.

6. unsre Werke stehen in gar keinem Verhältniß zur Gerechtigkeit und ewigen Seligkeit;

Denn zu einem Dienst wird erfordert, daß der von uns dargebrachte Gegenstand dem äußeren und inneren Werth nach dem Gegenstand gleichkomme, den wir dafür erhalten und den jener erstere aufwiegen soll. Nun aber sind von unsern Werken keine der Seligkeit und dem ewigen Leben an Werth gleich und derselben würdig.

7. das ewige Leben ist ein Charisma, d. h. eine Gnadengabe Gottes, Röm. 6, 23.

Der erste Beweisgrund geht von entgegengesetzten Begriffen aus, deren drei unterschieden werden. Der zweite stützt sich auf die Unvollkommenheit der guten Werke; der dritte folgert aus dem Gegensatz; der vierte und fünfte gehen aus von entgegengesetzten Ursachen und Wirkungen; der sechste von der Ungleichheit des Verhältnisses; der siebente vom Gegensatz.

Somit irren die Papisten, welche behaupten, daß gute Werke eigentlich und wahrhaft das ewige Leben verdienen, und daß Gott, wenn er gerecht richten wolle, dafür den Lohn des ewigen Lebens zu entrichten schuldig sei (Bellarm. l. 4. de justific. c. 7. und l. 5. c. 1. 5. 6. seq.). —

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe:

1. Das ewige Leben werde ein Lohn genannt (Ebenders. l. 5. de justfic. c. 3. tom. 4. col. 1076. C. seq.). Denn dieser Einwurf beruht auf einer falschen Auffassung des Ausdrucks. Denn das Wort „Lohn" ist hier nicht im strengen und eigentlichen Sinn = „schuldiger und genau entsprechender Ersatz der Arbeit" zu fassen. Denn so angesehen, sind Lohn und Verdienst relative Begriffe, und sind Arbeit und Lohn einander adäquat. Sondern der Ausdruck „Lohn" ist vielmehr hier im weiteren oder modificirten Sinn gebraucht zur Bezeichnung einer auf dem Wege der Gnade und Gunst zufließenden Vergeltung, welche nicht von dem gleichwiegenden Werth der Arbeit, sondern von Gottes gnädiger Verheißung abhängt. In diesem Sinne werden die Ausdrücke: „Lohn", „Gabe", „Gnade" ohne Unterschied gebraucht.

Vergl. Psalm 127, 3. Matth. 6, 1. mit Luc. 6, 23. Wie denn auch dem Sohne die Erbschaft zu Theil wird nicht um seiner Dienste willen, sondern wegen der Kindschaft, und zugleich auch als Vergeltung für seinen Gehorsam.

2. Aussprüche der Heil. Schrift, durch welche Gerechtigkeit und ewige Seligkeit den guten Werken zugeschrieben wird. (Bellarm. l. 4. de justific. c. 7. tom. 4. col. 1034. B. seq.) Denn wenn diese Aussprüche gesetzliche Bestimmungen sind, so setzen sie die äußerste Vollkommenheit voraus, die doch Niemand leisten kann; sind es aber Sprüche des Evangeliums, so schließen sie den Glauben in sich. — Ferner liegt denselben keine Folgerung von der Ursache, durch welche man das ewige Leben erlange, auf die Wirkung zu Grunde; sondern es zeigen dieselben vielmehr aus den Wirkungen und was denselben eigenthümlich zukommt, wer derjenige sei, der das ewige Leben erlange. Endlich sind im Evangelium unsern guten Werken Belohnungen versprochen, aber nicht unter der Bedingung, daß gute Werke verrichtet werden, als ob diese uns jene verschafften, sondern als Gaben und Geschenke aus Gnaden, aus lauter Barmherzigkeit und um des Verdienstes Christi willen. Aber hievon wird unten bei der Rechtfertigung noch weiter die Rede sein.

Das Zweite Hauptstück.

Vom Evangelium.

1. Welches ist das andere Hauptstück der christlichen Lehre?

Das andere Hauptstück der christlichen Lehre ist dasjenige, welches vom Evangelium handelt.

2. Was ist das Evangelium?

Das Evangelium ist die göttliche Lehre von der gnädigen Vergebung der Sünden durch den Glauben an Jesum Christum zum ewigen Leben.

Das Wort „Evangelium" bezeichnet eigentlich eine frohe, glückbedeutende und glückliche Botschaft; auch den Lohn, der dem Ueberbringer einer frohen Botschaft verabreicht wird, ein Botenbrod. In beiderlei Bedeutung wird das Wort auch von den heidnischen Schriftstellern gebraucht (Appian. Alexand. lib. 4. bell. civ. p. 342. Aristophan. Plut. act. 3. scen. 2. Equit. act. 2. scen. 1. p. 54. und 114. Homer. Odyss. ξ. u. a.). Es kommt her von dem griechischen Wort εὖ, d. h. „gut", und ἄγγελος = „Bote, Botschaft", als wollte man sagen: ein Glücksbote oder eine Glücksbotschaft; oder auch vom Zeitwort ἀγγέλλω, welches „verkündigen" bedeutet. Daher bedeutet εὐαγγελίζειν: „erfreuliche Kunde bringen". In diesem Sinne ist es genommen in der Stelle Jes. 52, 7: „Wie lieblich sind die Füße derer, die Frieden verkündigen"; ferner Luc. 4, 18 nach Jes. 61, 1: „Zu verkünden das Evangelium den Armen" ꝛc.; Luc. 2, 10: „Siehe, ich verkündige euch große Freude". Das Evangelium aber ist vorzugsweise so genannt von seinen Wirkungen, weil es den Menschen die herrliche und erfreuliche Bot=

schaft von dem durch Christum ihnen erworbenen Heil verkündigt, nämlich die Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Zutritt zum himmlischen Reich, und Annahme an Kindesstatt (Theophylact. praef. in Matth. c. 1. p. 2.).

Der Gattungsbegriff in obiger Definition ist: „Lehre". Der Artunterschied ist bestimmt 1. nach der wirkenden Hauptursache; 2. nach dem Object; 3. nach dem Endzweck.

I. Die wirkende Hauptursache oder der Urheber und Stifter des Evangeliums ist Gott selbst; daher es denn auch das Evangelium Gottes, und eine göttliche Lehre genannt wird, Röm. 1, 1. Der, der es unmittelbar ins Dasein gerufen hat, ist der Sohn Gottes, der aus des Vaters Schooß hervorgegangen ist und es uns verkündiget hat, Joh. 1, 18. Diejenigen, welche ihm dabei behilflich waren, waren vornehmlich die Engel, welche uns diese fröhliche Botschaft verkündigt haben, Luc. 2, 10; ferner Johannes der Täufer, welcher zuerst auf das Lamm Gottes mit dem Finger hingedeutet hat, Joh. 1, 29; auch Christus selbst, welcher, nachdem er sich im Fleisch geoffenbaret, das Evangelium vom Reich Gottes in Judäa gepredigt hat, Matth. 4, 23; die Apostel, welche das durch die Propheten verheißene Evangelium Gottes (Röm. 1, 1) aller Creatur gepredigt haben, Marc. 16, 15.

II. Das Object des Evangeliums, oder das, was seinen Inhalt und Gegenstand ausmacht, ist die Vergebung der Sünden aus Gnaden durch den Glauben an Jesum Christum. Dabei ist das Besondere für das Allgemeinere gesetzt, und vorausgesetzt: 1. die gnädige Versöhnung des himmlischen Vaters, ohne welche die Sündenvergebung nicht stattfinden kann; 2. das Subject, für welches das Evangelium verkündigt ist, nämlich der sündige Mensch und darum alle Menschen insgesammt, dieweil sie alle Sünder sind. „Aller Creatur", heißt es Marc. 16, 15. 3. Als Mittel, durch welches das Evangelium ergriffen wird, ist der Glaube angegeben, dessen eigentlicher Gegenstand Jesus Christus ist, um dessen Verdienstes willen einzig und allein uns die Vergebung der Sünden aus Gnaden zu Theil und verkündigt wird.

III. Der Endzweck dieser evangelischen Vergebung ist das ewige Leben, daß wir nämlich durch den Glauben das ewige Leben erlangen, Joh. 20, 31. Luther (de indulg. concl. 62. c. 1. tom. 1. lat. Jen. fol. 100. b.) beschreibt das Evangelium so: „Das Evangelium ist die Predigt vom fleischgewordenen Sohne Gottes, der uns ohne unser Verdienst zum Heil und zum Frieden geschenkt ist. Es ist das Wort des Heils, das Wort der Gnade, das Wort des Trostes, das Wort der Freude, eine Stimme des Bräutigams und der Braut, das gute Wort, das Wort des Friedens."

3. In wie vielerlei Bedeutungen wird das Wort „Evangelium" gebraucht?

Es wird gebraucht 1. in allgemeinster Bedeutung zur Bezeichnung der ganzen Lehre, welche uns in der Heil. Schrift geoffenbart ist. So heißt es Marc. 16, 15: „Prediget das Evangelium aller Creatur."

In diesem Sinn wird Gal. 1, 6 gesagt: Lasset euch nicht abwenden zu einem andern Evangelium; und Paulus selbst nennt in seinen Briefen die gesammte Lehre, die er in seinem Amte verkündigt, das Evangelium Gottes. Diese Redensarten sind synekdochischer Art, indem die Bezeichnung dem vornehmsten Stück des Inhalts, nämlich der frohen Botschaft von der göttlichen Gnade, entnommen ist.

2. In allgemeiner Bedeutung bezeichnet es die Geschichte des Lebens, der Lehre und der Thaten Christi, die uns durch die Evangelisten und Apostel beschrieben ist. So, wenn man vom Evangelium Matthäi, Marci, Johannis u. s. w. redet.

Es ist hiebei das Ganze genannt anstatt des Theils. In diesem Sinne bezeichnet auch Paulus seine Lehre als sein Evangelium, Röm. 2, 16. Hier merke man gelegenheitlich, daß zuweilen mittelst einer Vertauschung von Form und Inhalt auch die bloße Verkündigung oder das Predigen der evangelischen Lehre Evangelium genannt wird; in diesem Sinne ist das Wort gebraucht 2 Cor. 8, 8. 2 Cor. 9, 13: „der das Lob hat am Evangelio" ꝛc.

3. In besonderer Bedeutung wird es gebraucht zur Bezeichnung einer Perikope oder eines Abschnittes aus dem Buche eines Evangelisten oder eines Apostels. So heißen die sonntäglichen Texte Evangelien.

4. In seiner engsten Bedeutung bezeichnet es die Gnadenverheißungen von der Versöhnung und Sündenvergebung aus Gnaden um Christi willen, sei es, daß sie im Neuen oder daß sie im A. Testamente zu lesen sind. Diese Bedeutung gehört eigentlich hieher.

Es ist daher diese letztgenannte Bedeutung die rechte und eigentliche. Die andern sind gewissermaßen uneigentlicher Art.

4. Wenn das Evangelium eigentlich die Lehre von der Vergebung der Sünden aus Gnaden ist, kann es dann auch eine Predigt oder Verkündigung der Buße genannt werden?

Wenn „Evangelium" als eine Bezeichnung der ganzen Lehre und des Predigtamts des N. Test. genommen wird, wobei es in weiterer Bedeutung auch das Gesetz unter sich befaßt oder nur das eine, vornehmste Stück der Buße, nämlich den Glauben, besonders in Betracht zieht, so kann es eine Predigt der Buße genannt werden. Wenn es aber in seinem eigentlichen Sinne genommen wird, so ist es nur eine Predigt der Gnade und nicht der Buße, d. h. der Reue, welche aus dem Gesetz kommt.

5. Warum das?

Weil das eigentliche Amt des Gesetzes ist, zu strafen, zu schrecken, zu drohen, anzuklagen und zu verdammen; das des Evangeliums dagegen, Christum zu zeigen, die erschrockenen Gewissen aufzurichten, zu trösten und Gnade zu verheißen.

Der Beweis gründet sich auf die wesentlichen Merkmale und auf die entgegengesetzten Wirkungen. Denn die Predigt der Buße und die der Sündenvergebung bilden gerade Gegensätze, was aus ihren entgegengesetzten Wirkungen erhellt. Sie können folglich nicht einem und demselben Dinge in einer und derselben Beziehung beigelegt werden.

Irrig ist deßhalb die Behauptung der **Antinomer** oder **Gesetzesstürmer**, daß die Bußpredigt nicht dem Gesetze, sondern eigentlich und ganz besonders dem Evangelium zu entnehmen sei. Ueber die Antinomer und ihren Vorkämpfer, Johann Agricola von Eisleben, siehe Luther in seinen lateinischen Werken, Jenaer Ausg. fol. 516. a. des 1. Bandes und in den deutschen Werken, Jen. Ausg. Band 7. f. 290. (Vergl. Hutter. explic. Form. Conc. art. 1. c. 1. seq.)

6. Wird denn nun das Evangelium auch im A. Test. vorgetragen?

Ganz gewiß! Denn Alles, was im A. Test. uns Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott und Wiedergeburt verheißt, das Alles bezieht sich eigentlich auf Christum und das Evangelium.

Dahin gehört gleich die erste Verheißung vom gebenedeiten Weibessamen 1 Mos. 3, 15; welche das erste und bleibende Evangelium ist und dem Abraham (1 Mos. 12, 3. 18, 18.), dem Jakob (1 Mos. 49, 10.), dem Moses (5 Mos. 18, 15 ꝛc.) wiederholt worden ist. So ist das ganze 53. Capitel des Propheten Jesaias in seiner Art ein Evangelium.

Falsch ist darum die Lehre der **Papisten**, daß das Gesetz nur in den Büchern Mosis und der Propheten im A. Test., das Evangelium dagegen nur in den Schriften der Evangelisten und Apostel im N. Test. enthalten sei (Bellarm. l. 4. de justific. c. 2. tom. 4. col. 1011. B.). Diese Behauptung beruht auf einem groben Mißverstand der verschiedenen Bedeutungen der Wörter „Gesetz" und „Evangelium".

Eins ist hiebei zu merken: Wie nämlich die Gnadenverheißungen des A. Test. zum Evangelium gehören, so gehören hinwiederum die Gesetzesvorschriften im N. Test. zum Gesetz. Daher sagt Luther: „Wenn im Evangelium Gebote gefunden werden, so sind diese darum nicht das Evangelium, sondern nur Auslegungen des Gesetzes und Anhängsel des Evangeliums." (op. lat. Jen. t. 4. in comment. sup. Galat. c. 2. fol. 50. A.)

7. Ist denn aber im Alten und im Neuen Test. ein und dasselbe Evangelium vorgetragen?

Ja freilich! Nämlich „Jesus Christus gestern und heute und derselbige in Ewigkeit". Hebr. 13, 8. Es ist auch „das Lamm (nämlich Christus) geschlachtet (in den Opfern) von Anbeginn der Welt" (nämlich der Kraft und Wirkung nach, nicht durch die That selbst), Offenb. 13, 8. Und wir glauben, durch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi selig zu werden, gleichwie auch die Väter, Apostg. 15, 11.

So bezeugt Paulus, Röm. 1, 2., er predige das Evangelium, welches Gott zuvor verheißen habe durch seine Propheten. Wäre es dagegen ein verschiedenes Evangelium, so würde folgen, daß die Väter im A. Test. durch das Gesetz Mosis selig geworden seien, was ungereimt ist. Folglich hat es 1. nur Einen Mittler; 2. nur Ein Versöhnungsopfer; 3. nur Eine Art der Rechtfertigung und Seligmachung im A. und im N. Test. gegeben. Folglich muß es nach der Art der Beziehungsbegriffe nothwendig ein und dasselbe Evangelium sein, das eben diese Dinge beiderseits verkündigt.

Falsch ist deßhalb 1. die Lehre der **Origenisten**, daß zwei Evangelien

in der Welt sein werden, das eine, das von Christus durch die Apostel verkündigte, welches abgeschafft werden müsse, das andre, das vom Heil. Geist noch zu offenbarende, welches bleiben werde in Ewigkeit (Origen. in epist. ad Romanos c. 1. l. 1. t. 2. p. 460.).

2. Die Behauptung der Scholastiker, daß die ersten Menschen durch das Naturgesetz, die Juden durch das Gesetz Mosis selig geworden seien, wir aber durch das Gesetz des Evangeliums selig werden. (Iren. l. 4. adv. haeres. cap. 30. p. 257. n. 2.). Diesen Irrthum hat auch Justinus getheilt (Dialog. c. Tryphon. p. 262. D. Clement. Strom. l. 1. p. 92. C. D. et 103. D. et lib. 6. p. 200. D. E.); ja Pelagius selbst (Augustin. l. de nat. et grat. c. 2. tom. 7. col. 732. A. B.).

3. Die Lästerung der Papisten, daß die Lutheraner schlechtevangelisch und Erfinder eines fünften Evangeliums seien (Hosius l. 1. de haeres. fol. 214. a.), wie auch Hosius die Lüge verbreitet, Luther habe selbst bekannt, daß dieses Evangelium nicht von Christo, sondern vom Satan ausgegangen sei (Ebenders. a. a. O. fol. 213, a). Und doch ist unser Evangelium kein anderes, als das der Apostel selbst. Schön sagt Augustinus (de temp. tom. 3. col. 1051. A.): „Die Ordnung der Zeiten ruht zeitlos im Schooße der ewigen Weisheit Gottes, und Nichts ist neu bei ihm, der da gemacht hat, was zukünftig sein soll".

8. So ist somit kein Unterschied zwischen der Lehre des Evangeliums unter dem A. Test. und der Lehre desselben unter dem N. Test.?

Was die Substanz und das Wesen betrifft, ist kein Unterschied, was aber die Art und Weise der Verkündigung betrifft, so ist allerdings einigermaßen ein Unterschied. Nämlich

1. im A. Test. wies die Lehre des Evangeliums auf Christum als den zukünftigen Messias hin, der ins Fleisch kommen sollte; im N. Test. zeigt sie uns den schon erschienenen und Mensch gewordenen Christum;

2. im A. Test. war das Evangelium in der Gestalt von vielerlei Offenbarungen, wie auch unter der Hülle von Opfern und Schatten vorgebildet, im N. Test. wird es uns durch den Sohn selbst aufs klarste und vollständigste vor Augen gehalten, Hebr. 1, 1;

3. im A. Test. war das Evangelium nur dem Abraham und seinem Samen, nämlich dem Volke Israel, (ordentlicher Weise) anvertraut, 1 Mos. 17, 1; im N. Test. ist es allen Völkern gepredigt, Matth. 28, 19.

Die Gleichheit ist bewiesen mittelst der Identität des Inhalts der Lehre des Evangeliums; die Verschiedenheit 1. mittelst der Verschiedenheit in der Art und Weise der Offenbarung, 2. mittelst des Subjects, an welches die Predigt des Evangeliums ergieng, und der Mannigfaltigkeit dieser Predigt selbst. Schön sagt Augustinus: „Die Gnade des Neuen Bundes war im Gesetze verhüllt, im Evangelium wird sie enthüllt" (Auslegung des 143. Psalms. t. 8. col. 1653. B.). Justinus in den „Fragen an die Rechtgläubigen" (t. 3. p. 457. B. q. 101.): „Was ist das Gesetz? — Ein vorher verkündigtes

Evangelium. Was ist das Evangelium? — Das erfüllte Gesetz." Hieronymus (l. 1. dialog. adv. Pelag. t. 2. p. 274. D.): „Im Gesetz redeten Knechte, im Evangelium redet der gegenwärtige Herr selbst. Dort wird verheißen, hier erfüllt. Dort ist der Anfang, hier die Vollendung." — Siehe oben von der Heil. Schrift, Frage 21.

9. Was für ein Unterschied ist aber zwischen dem Gesetz und Evangelium selbst, wenn von jedem eigentlich geredet wird?

Ein vielfacher. Sie unterscheiden sich

1. hinsichtlich der Art und Weise, wie sie bekannt geworden sind und erkannt werden. Das Gesetz ist allen Menschen in der ersten Schöpfung eingepflanzt und daher denselben von Natur bekannt, Röm. 2, 15 xc. 1, 19. Das Evangelium aber ist ein Geheimniß, das von der Welt her verschwiegen gewesen ist, Joh. 1, 18. Röm. 16, 25;

Das Gesetz, sage ich, ist von Natur bekannt, weil die Bekanntschaft mit demselben bei den ersten Eltern vor dem Fall eine vollkommene war. Durch den Fall ist dieselbe aber gar sehr verdunkelt, obwohl nicht gänzlich vernichtet worden, und insofern sagen wir, daß es einigermaßen bekannt sei.

2. hinsichtlich der Ordnung, in welcher ein jedes geoffenbart worden ist. Das Gesetz nämlich geht voran, das Evangelium folgt, sowohl der Natur, als auch der Verkündigung, wie dem Amte nach;

Der Natur nach: weil das Gesetz in die Herzen geschrieben ist. Der öffentlichen Verkündigung nach: weil das Gesetz zuerst verkündigt worden ist. Dem Amt nach: weil das Amt des Gesetzes ist: anklagen und das Sündenverderben aufdecken; dagegen das des Evangeliums: lossprechen und heilen. Jenes geht voran, dieses folgt nach.

3. hinsichtlich der Personen, deren Dienste gebraucht wurden. Das Gesetz nämlich ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden, Joh. 1, 17;

4. hinsichtlich des Inhalts. Das Gesetz nämlich enthält Gebote, wie wir beschaffen sein, was wir thun und was wir unterlassen sollen, 5 Mos. 6, 1. Das Evangelium aber enthält die Predigt von der Vergebung der Sünden, der Gnade Gottes und den Wohlthaten Christi, Joh. 3, 16;

5. dem Wesen nach. Denn das Wesen des Gesetzes besteht im Gebieten und Befehlen, welchem ein Thun und Werkeverrichten entspricht, Gal. 3, 12. Röm. 2, 23. Das Wesen des Evangeliums aber besteht im Verheißen, Anbieten und Schenken, welchem das Beistimmen, Glauben und Annehmen entspricht, Röm. 3, 22. Joh. 1, 12;

6. hinsichtlich der Beschaffenheit und Bedingung der daran geknüpften Verheißungen. Denn die Verheißungen des Gesetzes sind

bedingte; sie haben nämlich die Bedingung einer ganz vollkommenen Erfüllung bei sich, Luc. 10, 28. „Thue das, so wirst du leben.“ Aber die Verheißungen des Evangeliums sind Gnadenverheißungen, die dem Glauben gegeben sind, Röm. 3, 24: „Wir werden ohne Verdienst gerecht, aus seiner Gnade, durch die Erlösung rc.“;

Vom Glauben ist hier die Rede, nicht insofern, als wäre er eine Bedingung der Würdigkeit oder des Werks, um derentwillen Gerechtigkeit angeboten würde, denn in dieser Hinsicht ist auch der Glaube selbst unvollkommen; sondern sofern er ein Mittel und Werkzeug der Zueignung ist.

7. hinsichtlich ihrer eigenthümlichen und zwar einander entgegengesetzten Wirkungen. Denn a. das Gesetz lehrt gute Werke, gibt aber keine Kräfte dazu, 5 Mos. 29, 4. 9. Das Evangelium aber versiehet uns mit dem Heil. Geiste, durch den das Gesetz in unser Herz geschrieben und vollbracht wird, Jer. 31, 33; b. das Gesetz zeigt die Sündenkrankheit an, verklagt, erschreckt, verkündigt Gottes Zorn, verdammt, die keinen vollkommenen Gehorsam leisten, nimmt aber den Zorn nicht hinweg, Röm. 4, 15. Gal. 3, 10. Das Evangelium aber deckt die Sünde zu, heilt die Krankheit, richtet die Erschreckten auf und verheißt denen, die da glauben, Gnade und ewiges Leben, Röm. 3, 22. Jes. 61, 1;

Daher sagt Augustinus (de spir. et liter. c. 3. t. 3. col. 816. A.): „Im Gesetz der Werke spricht der Herr: Thue, was ich gebiete. Im Gesetz des Glaubens sagen wir zum Herrn: Herr, verleihe uns, was du gebietest.“

8. hinsichtlich ihrer Anwendung und Verkündigung für verschiedene Personen. Das Gesetz nämlich ist zu predigen den Sicheren, Ungerechten, Gottlosen, Unheiligen und Ungeistlichen, 1 Tim. 1, 9; das Evangelium dagegen den betrübten Gewissen, die da dürstet nach der Gnade Gottes, Matth. 11, 28.

Derhalben lehrt Christus, Luc. 4, 18. Jes. 61, 1., daß das Evangelium den geistlich Armen gepredigt werden solle rc.

Es irren somit die Papisten, welche diesen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nicht beachten und so aus dem Evangelium ein Gesetz machen und das Evangelium ein neues Gesetz nennen, und zwar ein vollkommeneres als das alte. Das alte sei ein Gesetz der Furcht, das neue ein Gesetz der Liebe. Jenes halte uns unvollkommenere Gebote von äußerlichen und fleischlichen Dingen vor, und deßhalb mache es nicht gerecht; dieses dagegen enthalte vollkommene Gebote von innerlichen und geistlichen Tugenden und verleihe auch die Gnade, vermöge deren wir diese Gebote erfüllen und durch welche wir Gerechtigkeit und ewiges Leben erlangen können. (Siehe Bellarm. l. 4. de justificat. c. 2. 3. 4.; im ganzen 4. Band, von col. 1011—1025.) Lauter Ungereimtheiten, abgeleitet aus einem ungereimten Prinzip, nämlich der Verkennung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium! Im N. Test. wird uns kein neues Gesetz vorgehalten, sondern das alte, das die

Pharisäer verfälscht hatten, ausgelegt, Matth. 5, 20. Es wird auch im N. Test. keine Gerechtigkeit aus dem Gesetze gelehrt, sondern vielmehr deutlich erklärt, daß man dieselbe allein im Evangelium zu suchen habe, Röm. 1, 16. 3, 21. 4, 13. 10, 4. Gal. 3, 21. 22. Joh. 1, 17.

10. Stimmen denn nun beide, Gesetz und Evangelium, in gar Nichts mit einander überein?

Freilich stimmen sie mit einander überein, nämlich

1. hinsichtlich der Urheberschaft, sofern ein und derselbe Gott der Urheber sowohl des Gesetzes als des Evangeliums ist;

2. hinsichtlich der Allgemeinheit des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen. Denn gleichwie das Gesetz alle Menschen ohne Ausnahme entweder zum Gehorsam verpflichtet oder der Strafe für verfallen erklärt, so verkündigt das Evangelium allen Menschen ohne Ausnahme Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum;

3. hinsichtlich ihres letzten Zweckes. Denn der Endzweck sowohl des Gesetzes als des Evangeliums ist die völlige, vollkommene, geistliche Gerechtigkeit zum ewigen Leben, welche das Gesetz fordert, das Evangelium allein aber in denen vollbringt, die da glauben;

Das Gesetz verlangt zwar den vollkommensten Grad des Gehorsams und der Genugthuung, verleiht aber solches nicht. Das Evangelium dagegen gewährt und vollbringt dieselben denen, die an Christum glauben. So wird das Gesetz durch das Evangelium nicht aufgehoben, sondern bestätigt, Röm. 3, 31.

4. hinsichtlich der Dauer. Denn gleichwie beiderlei Predigt, sowohl die des Gesetzes als auch die des Evangeliums, von Anfang in der Kirche erschollen ist, so werden sie auch beide bis zum Ende der Welt in derselben erschallen.

Falsch ist darum die Lehre der Calvinisten, welche den Verheißungen des Evangeliums nicht eine allgemeine, sondern eine bedingte Geltung beilegen, und sie nicht für alle Menschen, sondern nur für gewisse und zwar allein für die Erwählten gelten lassen wollen, und behaupten, es seien nicht alle und jegliche Menschen aus allen Geschlechtern, sondern nur Arten einzelner Menschen gemeint, nämlich Menschen von allerlei Art, wie Luc. 11, 42, unter „allem Kohl" zu verstehen sei: aller Art Kohl, nicht aber alle und jegliche einzelnen Kohlpflanzen (Piscator. in 1. Tim. 2, 4. obs. 1. et 4. p. 27. 28.). Oder: es seien gemeint alle möglichen Menschen, sowohl Juden, als Griechen, sowohl Privatpersonen, als Beamte, Männer oder Weiber, alte Leute oder junge Leute, Knechte, Freie, größere Sünder und kleinere Sünder (Theodor. Beza, lib. quæst. et respons. Christian. vol. 1. p. 684). — Dieses steht im Widerspruch mit den klarsten Zeugnissen der Heil. Schrift: Ezech. 33, 11: „Ich begehre nicht den Tod des Sünders rc."; Joh. 3, 16: „Gott hat die Welt geliebt rc."; 2 Petr. 3, 9: „Gott will nicht, daß Jemand verloren werde rc." Siehe weiter unten vom Willen Gottes.

Vom Apostolischen Symbolum.

1. In welchem Hauptstück des Katechismus ist diese Lehre vom Evangelium enthalten?

Im zweiten Hauptstück, nämlich im Apostolischen Symbolum.

2. Was ist das Apostolische Symbolum?

Es ist eine kurze und summarische Form aller Hauptartikel christlicher Religion und Glaubens, durch welche sich die Kirche und deren Glieder von Anderen, nämlich von den Secten, unterscheiden.

3. Warum heißt es ein Symbolum oder Feldzeichen?

Weil dieses öffentliche Bekenntniß des Glaubens ein unzweifelhaftes Kennzeichen ist, an welchem die Christen erkannt und von den Feinden der Kirche unterschieden werden.

Die Bezeichnung beruht auf einer Vergleichung. Symbolum bezeichnet nämlich eigentlich ein Kennzeichen, Feldzeichen oder Losungswort, wodurch der Eine vom Andern unterschieden wird. Der Ausdruck ist dem Kriegswesen entnommen, in welchem der Freund vom Feind durch die Losung oder Parole unterschieden wird. Wie sonach die weltlichen Kriegsleute durch ihre Losung Zeugniß ablegen, sowohl in wessen Dienst sie stehen, als auch wessen Feinde sie seien, gleichermaßen bezeugen die Christen durch dieses ihr Glaubensbekenutniß, daß sie Christo als ihrem Könige dienen und daß sie geschworene Feinde des Teufels und aller seiner Anhänger seien.

4. Warum heißt es aber das Apostolische?

Weil es

1. die Summa der apostolischen Lehre enthält — und darauf, als auf einem unerschütterlichen festen Grunde, ruht, oder

2. weil die Apostel dasselbe zusammengetragen und der Kirche gleichsam von Hand zu Hand überliefert haben.

Sonst heißt es auch das katholische, d. i. allgemeine, weil es der Eine Glaube aller in der ganzen Welt zerstreuten Christen ist.

Der erste Grund ist hergenommen von der Beschaffenheit des Inhalts; der zweite von der wirkenden Ursache. Die frommen Väter haben nämlich den frommen Glauben gehabt, daß die Apostel selbst die Verfasser dieses Symbolums gewesen seien. Darum wird es nicht nur nach der Zahl der Apostel in 12 Artikel eingetheilt, sondern Manche meinen auch, es habe die Bezeichnung „Symbol" vom „Zusammentragen" (ἀπὸ τοῦ συμβάλλεσθαι), so daß es etwas von Mehreren Zusammengetragenes wäre, weil nämlich die Apostel es zusammengetragen haben. In diesem Sinne wird auch eine Mahlzeit, zu welcher Mehrere beitragen, Symbolum genannt. — Hiebei ist Eins zu bemerken, daß nämlich nach dem Apostolischen Symbolum auch noch andre Symbole verabfaßt und in der Kirche angenommen wurden, nämlich das von

Athanasius verfaßte Athanasianische, ferner das Nicänische, das Constantinopolitanische, das Ephesische und das Chalcedonische Symbolum, welche von den heiligen Vätern auf den allgemeinen Kirchenversammlungen zu Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon verfaßt worden sind. Aber es sind dieses eigentlich keine vom Apostolischen verschiedene Symbole, sondern nur die Wiederholung und Bestätigung des Apostolischen, wobei nur in dem einen diese, in dem andern jene Worte der vollständigeren Erklärung halber hinzugefügt worden sind, nämlich wegen der Ketzer, welche die kurze und gedrängte Ausdrucksweise des Apostolischen Symbolums dazu benutzten, um dasselbe auf jede nur mögliche Art durch ihre falschen Auslegungen zu verdrehen. Von diesen Symbolen wird an einer andern Stelle weiter gehandelt werden.

5. Wie lauten die Worte dieses Apostolischen Symbolums?

1. Ich glaube an Gott, den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden;

2. und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn;

3. der empfangen ist von dem Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrauen;

4. gelitten unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben und begraben, niedergefahren zur Höllen;

5. am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten;

6. aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters;

7. von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.

8. Ich glaube an den Heiligen Geist;

9. Eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen;

10. Vergebung der Sünden;

11. Auferstehung des Fleisches;

12. und ein ewiges Leben. Amen.

6. Wovon wird im Allgemeinen in diesem Symbolum gehandelt?

Vornehmlich von zwei Stücken, nämlich 1. von Gott; 2. von den vornehmsten Werken Gottes.

Von Gott.

1. Was ist Gott?

Gott ist ein geistiges Wesen, ewig, verständig, wahrhaftig, gut, gerecht, keusch, barmherzig, wohlthätig, vollkommen frei, von unermeßlicher Weisheit und Macht, von allen Creaturen abgesondert; der ewige Vater, der seinen Sohn, als sein Ebenbild, von Ewigkeit geboren hat; und der Sohn, des Vaters gleich ewiges Eben-

bild; und der Heil. Geist, welcher vom Vater und vom Sohne ausgeht; der alle Dinge erschafft, erhält, erlöst und heiligt.

Das griechische Wort für Gott ist θεός, welches Manche ableiten von θέω, ich laufe, weil Gott Alles durchlaufe und durchdringe; Andre von θεάομαι, ich sehe, weil Gott Alles sehe; Andre von δέος, Furcht, weil die Menschen von der Furcht zur Verehrung Gottes getrieben würden. (Siehe Damasc. l. 1. orthod. fid. c. 12. p. 48.) Hier ist der Grundsatz zu merken: Gott kann nicht definirt werden: 1. weil er unendlich ist; 2. weil der Mensch nicht begreifen kann, was Gott in seinem Wesen und seiner Natur ist. „Gleichwie der höchste Geist von keinem menschlichen Verstand eigentlich gedacht werden kann, so kann er auch nicht eigentlich definirt, noch sein Begriff genau bestimmt werden“, sagt Augustinus (l. de cognit. ver. vitae. c. 7. tom. 9. col. 847. C.). Indeß kann er beschrieben werden, wie er sich in seinem geschriebenen Wort geoffenbart hat, hinsichtlich dessen, was ihm zugeschrieben wird, der göttlichen Personen, und der ihm eigenthümlichen Werke. Insofern wird er genannt: 1. ein Wesen, sowohl weil er aus sich und durch sich selbst existirt, als auch weil er schafft, daß Alles existire; 2. geistig, Joh. 4, 24. und darum auch unsichtbar, Joh. 1, 18; nur daß er zuweilen in angenommener sichtbarer Gestalt erschienen ist, Psalm 93, 2. Jes. 40, 26; 3. ewig, und darum ohne Anfang und ohne Ende, Psalm 90, 2; 4. verständig, Psalm 38, 10; 5. wahrhaftig, Joh. 8, 26; 6. gut, Luc. 18, 19; 7. gerecht, Psalm 11, 7; 8. keusch und heilig, 1 Thess. 4, 7; 9. barmherzig, Psalm 103, 8; 10. wohlthätig, Jer. 32, 18; 11. vollkommen frei, Psalm 115, 3; 12. von unendlicher Weisheit und Macht, Jes. 66, 1. Psalm 147, 5; 13. von allen Creaturen abgesondert, Jes. 42, 8. — Dieses werden wesentliche Eigenschaften Gottes genannt, weil sie von dem ganzen göttlichen Wesen zugleich ausgesagt werden und zu demselben im Verhältniß der reinen Conversion stehen. Hievon, wie auch von den Personen und deren Eigenschaften und Werken wird weiter unten die Rede sein.

2. Wie vielfacher Art ist die Erkenntniß Gottes?

Zweierlei Art: die eine ist die natürliche, die andre die geoffenbarte.

Gewöhnlich drückt man dieß so aus: Gott wird erkannt entweder aus dem Buch der Natur oder der Werke Gottes, als da sind diese ganze Welt und alle Geschöpfe, welche in derselben enthalten sind; oder aus dem Buch der Heil. Schrift, als da sind die von Gott eingegebenen Schriften sowohl des Alten als des N. Test.

3. Welches nennst du die natürliche Erkenntniß Gottes?

Diejenige, welche den Herzen aller Menschen von Natur eingepflanzt ist und aus den Werken Gottes in der Schöpfung und in der ganzen Natur erlangt wird.

Aus dieser Erkenntniß wird auf mancherlei Weise erwiesen, daß ein Gott sei; nämlich 1. aus den Creaturen selbst und ihrer weisen Ordnung, ihrer wunderbaren Mannigfaltigkeit, ihrer richtigen Vollkommenheit, dem passenden Endzweck, zu dem sie alle eingerichtet sind, Röm. 1, 20. Psalm 19, 1. „Die Himmel erzählen ꝛc.“;

2. aus der Erkenntniß der uns angebornen Grundbegriffe und Vermögen, als da sind das Unterscheiden zwischen Gut und Böse, das Zählen, die Urtheilskraft, das Vermögen, Schlüsse zu ziehen u. a. Röm. 2, 15: „Die Heiden beweisen, daß des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen";

3. aus dem Gewissen, das sowohl die Guten als auch die Bösen haben. Denn die Guten erfreuen sich ihrer guten Handlungen, die Gottlosen leiden große Qual wegen ihrer bösen Handlungen, Röm. 2, 15: „sintemalen ihr Gewissen sie bezeuget";

4. aus dem einstimmigen Zeugniß aller Völker. Denn kein Volk ist so roh, zu läugnen, daß ein Gott sei, wenn es gleich nicht wissen mag, von welcher Beschaffenheit derselbe ist, Röm. 1, 19: „Daß man weiß, daß Gott sei, ist ihnen offenbar";

5. aus der Causalität; weil nothwendig eine oberste Ursache vorhanden sein muß, von der alle übrigen abhängen;

6. aus dem Endzweck, nämlich sofern das, was in Zukunft sich begeben wird, zum Voraus angedeutet wird;

7. aus der bürgerlichen Gesellschaft, welche durch Gesetze weislich geordnet ist:

8. aus guten Sitten und edeln Thaten;

9. aus der Erfindung edler Künste und Wissenschaften ꝛc.

Diese Dinge, alle zusammen und jedes einzeln, können nicht zu Stande kommen, wenn sie nicht eine höhere, allmächtige Ursache haben, welche sie ins Dasein ruft, leitet und bestimmt. Siehe hierüber Cicero de nat. deor.

Das Beweisverfahren hiebei ist dieses, daß von der Wirkung, d. h. dem Erschaffenen und dessen Einrichtung, Vollkommenheit, Endzweck, sowie auch von den Wirkungen im Besonderen und Einzelnen auf die wirkende Ursache, d. h. den Urheber und Schöpfer, geschlossen wird; kraft der Regeln der Logik: die Ursache ist nicht geringer als die Wirkung; die wirkende Ursache kann unmöglich ihrem ganzen Umfang und ihrer Art nach geringer sein als die Wirkung; die Wirkung übertrifft ihre Ursache nicht an Kraft. Nun aber sind die vorhin aufgezählten Wirkungen und Werke im Ganzen und Einzelnen zwar verschiedenartig, aber nichtsdestoweniger wunderbarlich und weislich geordnet; sie sind vollkommen, jedes einzelne für sich sowohl als auch im Zusammenhang mit den andern, auf einen bestimmten Zweck berechnet; sie sind voller Vernunft, wie sich am menschlichen Geist und seiner natürlichen Erkenntniß, und am Gewissen jedes Menschen zeigt. Folglich muß es auch eine wirkende Ursache, oder einen allweisen, vernünftigen, allmächtigen und göttlichen Schöpfer geben, der diese einzelnen Dinge ordnet, lenkt und vollendet. — Hiebei sind folgende Grundsätze zu beachten: I. Die natürliche Gotteserkenntniß ist seit dem ersten Sündenfall sehr unvollkommen und schwach, und hilft gar Nichts zur Seligkeit; gar Nichts: denn sie allein reicht zur heilsamen Erkenntniß Gottes nicht hin, 1 Cor. 1, 21; und bahnt nur den Weg zur Erforschung der im Worte geoffenbarten Erkenntniß Gottes.

II. Deßhalb muß die natürliche Erkenntniß der im Worte geoffenbarten untergeordnet werden und ihr Platz machen.

III. Die natürliche Erkenntniß hat ihre bestimmten Endzwecke, nämlich diese, daß 1. äußerliche Zucht und Ehrbarkeit erhalten werde; 2. daß man Gott suche, Apostg. 17, 27; 3. daß die Menschen keine Entschuldigung haben, Röm. 1, 20.

4. Welches nennst du die geoffenbarte Erkenntniß Gottes?

Diejenige, welche durch das geschriebene Wort Gottes geoffen-

bart wird, in welchem Gott sowohl sich als seinen Willen geoffenbart hat.

Ausdrücklich heißt es: **durch das geschriebene Wort Gottes**; denn einzig und allein an dieses sind wir alle gebunden, 5 Mos. 31, 11. Joh. 5, 39. Das ungeschriebene Wort, jene Erfindung der Papisten, ist hier ganz und gar zu verwerfen. Aus dieser geoffenbarten Erkenntniß aber wird gleichermaßen auf verschiedene Weise erwiesen, daß ein Gott sei, und zwar

1. aus den fast zahllosen Zeugnissen, welche nicht nur aussagen, daß ein Gott sei, sondern auch sowohl das Wesen als den Willen Gottes uns beschreiben;

2. aus den vielfachen Erscheinungen, in welchen sich Gott in sichtbarer Gestalt vor den Menschen hat sehen lassen, wie zum Beispiel vor Adam, 1 Mos. 1, 28. 2, 15; vor Noah, 1 Mos. 6, 13; vor Abraham 10 mal, 1 Mos. 12, 1 folg.; vor Isaak 2 mal, 1 Mos. 26, 2; vor Jakob 7 mal, 1 Mos. 31, 3 ꝛc.; vor Mose öfters, 2 Mos. 3, 2 ꝛc.;

3. aus dem wunderbaren Werk der Schöpfung dieses ganzen Weltalls aus Nichts, 1 Mos. 1, 4;

4. aus unterschiedlichen, erstaunlichen Wunderthaten, wie nur Gott sie verrichten kann. Dergleichen sind: die Befreiung des Volkes Israel aus Aegypten, 2 Mos. 20, 2; die Führung desselben durchs Rothe Meer, 2 Mos. 14, 21; seine 40jährige Erhaltung in der Wüste, 2 Mos. 14, 4; das Stillestehen der Sonne, Jos. 10, 13; die Rückwärtsbewegung der Sonne, 2 Kön. 20, 11 ꝛc.;

5. durch prophetische Weissagungen und deren wunderbares Eintreffen, wie zum Beispiel von der Verheißung, Erscheinung und vom Amte des Messias; von der Verkündigung des Evangeliums über den ganzen Erdkreis hin, von der Aufeinanderfolge der Weltreiche. Alles dieses kann auf nichts Anderes als nur auf Gott zurückgeführt werden, Jes. 41, 23.

Ferner sind hier folgende Grundsätze zu beachten:

I. Die Erkenntniß Gottes, die in seinem Worte geoffenbart ist, ist ohne Zweifel die allersicherste.

II. Daher ist bei der seligmachenden Erkenntniß Gottes der Anfang zu machen mit der im Evangelium geoffenbarten Erkenntniß.

III. Von Gott darf man nicht anders urtheilen und reden, als so, wie er sich in seinem geoffenbarten Worte kund gethan hat.

Im Irrthum befinden sich daher die **Epicuräer** und alle **Atheisten**, welche in irgend einer Weise läugnen, daß ein Gott sei, oder an Gott zweifeln, oder falsche und lästerliche Meinungen von ihm ersinnen und verbreiten. Siehe Psalm 14, 1. 53, 2 (und Epiphanius l. 1. t. 1. haeres. 8. p. 7.).

5. Worin besteht denn die geoffenbarte Erkenntniß Gottes?

In Zweierlei: 1. in der Erkenntniß des Wesens Gottes; 2. in der Erkenntniß des Willens Gottes.

Gott ist hier unter verschiedenartigen Gesichtspuncten aufgefaßt, nämlich 1. mit Rücksicht auf sein inneres Wesen — wer er sei; 2. mit Rücksicht auf sein Verhalten gegen außen, nämlich gegen das Menschengeschlecht — wie beschaffen er sei. Dabei ist zu beachten, daß beim ersten Puncte („wer Gott sei?") in Betracht kommt: a. sein Wesen; b. seine wesentlichen Eigenschaften; c. die göttlichen Personen; d. die Eigenschaften der Personen; e. seine Werke und Verrichtungen.

6. Wer ist nun Gott in seinem Wesen?

Er ist Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heil. Geist; drei unterschiedliche Personen in einem einigen, ganz ungetheilten und unzertrennlichen Wesen.

Diese Frage ist der Hessischen Kirchenordnung entnommen, zu deren vollständigerer Erklärung die folgenden Bemerkungen und Grundsätze zu beachten sind:

I. Das göttliche Wesen (griechisch: *οὐσία*) ist ein einiges, schlechthin einfaches und ungetheiltes, unendliches, wahrhaft durch sich selbst bestehendes, den drei unterschiedenen Personen gemeinsames, und doch in jeder einzelnen derselben ganz vorhandenes.

II. Darum ist dieses Wesen nichts Anderes, als eben diese drei Personen, Vater, Sohn und Heil. Geist, vereinigt; und diese drei Personen sind nichts Anderes, als eben jenes göttliche Wesen.

III. Das Wesen wird ausgesagt vom Vater, Sohn und Heil. Geist nicht als deren Gattung oder Art oder Ganzes, sondern in einer andern nicht weiter zu erklärenden und unbegreiflichen Weise. (Siehe Augustin. l. 7. de Trinit. c. 6. t. 3. col. 342. D.)

IV. Daher gibt es von Gott weder Theile, noch Arten, noch Ursachen irgend welcher Art. Denn er selbst ist die Ursache aller Ursachen, der Urgrund von Allem, der allereinfachste, untheilbare Geist, der keinen Theil neben und außer dem andern hat. Theilung und Theilbarkeit dagegen setzt eine Materie voraus, und eine solche hat Gott nicht.

V. Was vom göttlichen Wesen ausgesagt wird und dem Vater, Sohn und Heil. Geist gemeinsam ist, das nennt man die Eigenschaften (Attribute) desselben, als z. B. die Ewigkeit, Gerechtigkeit, Güte &c.

VI. Alle diese Eigenschaften sind in der That in Gott Eins. Sie unterscheiden sich aber von einander 1. der bloßen Erkenntniß nach, mit Bezug auf uns; 2. den Wirkungen und Aeußerungen nach, mit Bezug auf die Creaturen.

VII. Diese Eigenschaften lassen sich schlechthin an die Stelle des Wesens Gottes selbst setzen und sind darum das Wesen Gottes selbst.

VIII. Darum sind sie keine zufälligen Umstände und Eigenschaften; denn auf Gott läßt sich der Begriff des Zufälligen nicht anwenden.

IX. Vielmehr können und pflegen sie von Gott auch in abstracto ausgesagt zu werden, z. B. Gott ist die Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Güte &c.

X. Von diesen Eigenschaften sind manche mittheilbar (*κοινωνητά*), deren Wirkungen an den Creaturen zu sehen sind; und diese werden nach denselben bezeichnet, wie: die Gerechtigkeit, Macht, Weisheit, Barmherzigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit &c., nach denen auch Creaturen gerecht, gut u. s. w. genannt werden. — Andere derselben sind nicht mittheilbar (*ἀκοινωνητά*); diese werden nur von Gott allein ausgesagt und keiner Creatur beigelegt; so die schlechthinige Einfachheit und die darauf beruhende Unveränderlichkeit, die Ewigkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit. Denn keine Creatur kann schlechthin einfach, unermeßlich, ewig, unendlich genannt werden.

7. Sind also drei Götter, weil du Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heil. Geistes Erwähnung gethan hast?

Keineswegs; es ist nur ein einiger Gott, einig dem Wesen, einig der Natur, einig der Zahl nach; aber derselbe Gott, der

einig ist dem Wesen, der Natur, der Zahl nach, ist dreieinig in Personen, nämlich Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heil. Geist.

Das heißt: in jenem Einen, ungetheilten und schlechthin einfachen Wesen sind drei in Wahrheit und Wirklichkeit unterschiedene Personen: Gott Vater, Sohn und Heil. Geist.

8. Beweise es, daß Gott dem Wesen nach einig sei!

Dieses wird bewiesen durch folgende unzweifelhafte Zeugnisse der Schrift:

„Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr", 5 Mos. 6, 4.

„Der Herr allein ist Gott und keiner mehr", 5 Mos. 4, 35.

„So spricht der Herr, der König Israels, und sein Erlöser, der Herr Zebaoth: Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und außer mir ist kein Gott", Jes. 44, 6.

„Es ist kein Gott, ohne der Einige", 1 Cor. 8, 4.

„Es ist ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch alle", Eph. 4, 6.

„Es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus", 1 Tim. 2, 5.

Dasselbe ergibt sich aus anderweitigen wohlbegründeten Schlußfolgerungen: Gott allein ist der Allerhöchste, in Wirklichkeit Unendliche, Allervollkommenste, die erste Ursache aller Dinge, das höchste Gut. Somit ist nur Ein Gott. Denn es kann nicht mehr als Eins das Allerhöchste, in Wirklichkeit unendlich sein. Es kann nur Ein allervollkommenstes Wesen, nur Eine oberste Ursache, nur Ein höchstes Gut geben. Dagegen beweist Nichts, daß 1 Cor. 8, 5 gesagt wird, es seien viele Götter, im Himmel und auf Erden. Dieser Einwand beruht auf einer Verkennung des Ausdrucks oder der verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Gott". Götter nämlich werden genannt 1. die Engel, Psalm 8, 6; und zwar a. wegen ihres göttlichen Amtes, das darin besteht, daß sie die Frommen beschützen; daher sie auch dienstbare Geister genannt werden, Hebr. 1, 14; b. vergleichungsweise, mit Rücksicht auf uns, wegen der Vortrefflichkeit ihrer Natur, die sie weit über uns stellt. — 2. Die Obrigkeiten, Psalm 82, 6, wegen ihres Amtes, das sie an Gottes Statt allhier auf Erden führen; Röm. 13, 2. — 3. Die Teufel, 2 Cor. 4, 4; aber sie werden Götter dieser Welt genannt, von wegen der Gewalt, welche sie über die Kinder des Unglaubens haben, Eph. 2, 2 und 6, 12. — 4. Viele andre Wesen, nicht, als ob sie wirklich Götter wären, sondern nur weil die Menschen es sich so einbilden, welche die als Götter verehren, die doch nicht wahre Götter sind. Obiger Einwand zieht also Dinge herbei, die gar nicht hieher gehören. Denn hier handelt es sich um den wahren Gott, welcher in der Schrift den Namen Jehovah führt. Von diesem gilt folgender Grundsatz: Wenn sich im Hebräischen das Wort „Jehovah" ohne Zusatz findet, so bezeichnet es keine Creatur, sondern einzig und allein den wahrhaftigen Gott.

9. Beweise, daß Gott dreieinig in Personen sei!

Dieß wird bewiesen:

1. aus der herrlichen Offenbarung jeder einzelnen Person der heiligen Dreieinigkeit, die bei der Taufe Christi geschehen ist, da der Vater vom Himmel herabruft: „Dieß ist mein lieber Sohn"; der Sohn im Jordan steht und sich taufen läßt; der Heil. Geist in der sichtbaren Gestalt einer Taube herabfährt und auf Christo ruht, Matth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 22. Joh. 1, 32;

Eine andere Person ist deßwegen die des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heil. Geistes.

2. aus der Verklärung Christi: da steht der Sohn auf dem Berge, die Stimme des Vaters wird vom Himmel gehört, und mit einer „Wolke", welche den Heil. Geist bedeutet, wird Christus überschattet, Matth. 17, 5;

3. aus der Taufformel, da geboten wird, daß alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes getauft werden, Matth. 28, 19;

„In dem Namen", und nicht: „in den Namen"; denn die Einzahl soll die Wesenseinheit der drei Personen andeuten. Ambrosius (l. 2. de sacr. c. 7. tom. 4. p. 434) sagt: „Er hat geboten, daß wir in einem einzigen Namen getauft werden sollen, nämlich in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des Heil. Geistes. Wundere dich nicht, daß er von Einem Namen geredet hat da, wo auch nur Ein Wesen, Eine Gottheit, Eine Majestät ist."

4. aus dem Spruche 1 Joh. 5, 7: „Drei sind, die da zeugen im Himmel: der Vater, das Wort und der Heil. Geist, und diese Drei sind Eins." Vergleiche damit Joh. 14, 26. 15, 26. Eph. 2, 18. 2 Cor. 13, 13. Gal. 4, 4. 6 u. a.

Diese Dreifaltigkeit der Personen kann auch aus den Zeugnissen des A. Test. bewiesen werden. Dabei sind folgende Grundsätze zu beachten:

I. Wenn von Gott in der Mehrzahl geredet wird, so soll dieses nicht auch auf eine Vielfachheit des Wesens hindeuten, sondern bezeichnet nur die Personen als unter sich verschiedene, 1 Mos. 1, 1. 3, 1. 5. Jer. 10, 10.

II. Wenn Gott von Gott redet, so wird dadurch die Dreifaltigkeit der Personen angedeutet, 1 Mos. 19, 24. Jes. 60, 19. Hos. 1, 7.

III. Wenn der Name „Jehovah" in einem und demselben Satz öfters wiederholt wird, so weist dieses auf die Dreieinigkeit hin, Psalm 67, 7. 8. Jes. 6, 3.

IV. Die neutestamentlichen Zeugnisse von der Dreifaltigkeit der Personen in Einem, ungetheilten Wesen sind klarer, als die im A. Test. Denn die Aufklärung dieser Geheimnisse blieb dem Neuen Bund vorbehalten.

Von Gott soll man demnach so glauben, wie er sich im Worte geoffenbart hat. Irrthum und Gotteslästerung ist darum die Behauptung der Juden, Praxeaner, Samosatener, Novatianer, Sabellianer, Patripassianer, Servetianer, Photinianer, Eunomianer und Antitrinitarier, daß nämlich gleichermaßen wie ein einziges Wesen, so auch nur eine einzige Person sei, welche bald so, bald so sich offenbare und mit Rücksicht darauf bald Vater, bald Sohn, bald Heil. Geist genannt werde,

wie ja auch ein und derselbe Gott bald der Allweise, bald der Gerechte ꝛc. genannt werde. Was die ungeheuerlichen und schwer verständlichen Spitzfindigkeiten betrifft, mit welchen die Antitrinitarier dieses hochheilige Geheimniß der Dreieinigkeit bekämpfen, so thut man besser daran, sie zu übergehen, als daß man sie der Jugend zum Aergerniß mittheilt. Eine Widerlegung der meisten, die sowohl von den Alten als von den Neueren, wie Servete, Ochinus, Blandrata, Fr. David, Socinus, Ostorodt, Schmalz und ihren Parteigenossen, geltend gemacht worden sind, findet man in der Schrift „Antisocinus“ (Frankfurt, 1612.), sowie in den Schriften Josias Simlers „Vom Ewigen Sohne Gottes“. (D. Franz. disput. cont. Schmaltz. D. Grawer. exam. Sophist. Photinian. und Dissertation. error. de satisfaction. Socin. — D. Stegmann. Photinianism. — auf welche hiemit verwiesen sei.)

Man beachte hiebei 1. den Unterschied zwischen Dreifaltigkeit (trinitas) und Dreifachheit (triplicitas). Dreifach nennt man das, was aus drei Stücken zusammengesetzt ist; dreifaltig ist dasjenige, was dem Wesen nach Eins und dasselbe ist, was aber drei Formen des Daseins hat.

2. Gott ist darum dreifaltig, nicht dreifach. Denn er ist nicht dem Wesen oder den Personen nach zusammengesetzt, sondern er ist ganz einfach, dem Wesen nach Einer, den Personen nach dreifaltig.

3. Obgleich das Wort Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit nicht wörtlich oder buchstäblich so in der Schrift sich findet, so ist es doch der Sache, dem Sinn nach, implicite, und so, daß es nothwendig gefolgert werden muß, in derselben enthalten. Es findet sich in der Schrift das Wort „drei“, 1 Joh. 5, 7. Somit läßt sich nach dem Gesetze der natürlichen Wortverwandtschaft hieraus richtig eine Dreieinigkeit ableiten, wie aus Eins eine Einigkeit. Dazu kommt, daß wir das Wort Dreieinigkeit gebrauchen, nicht weil die Schrift es ausspricht, sondern weil sie demselben nicht widerspricht. Und muß man sich denn desselben gegenüber den Täuschereien und Spitzfindigkeiten der Ketzer nicht nothwendig bedienen? Im Irrthum befinden sich deßwegen die Antitrinitarier, welche das Wort „Dreieinigkeit“ oder „Dreifaltigkeit“ ganz und gar abgethan wissen wollen, deßwegen, weil es sich in der Schrift nirgends finde (Socin. animadvers. ad 16. assert. Posnan. n. 1. defens. ejusd. p. 450). Denn wenn es sich auch in der Schrift nicht buchstäblich findet, so findet es sich doch der Sache oder dem Begriff nach.

10. Was bedeutet denn nun in dieser geheimnißvollen Lehre eine Person?

Eine Person ist ein für sich bestehendes, ungetheiltes Einzelwesen, das Leben und Verstand hat, keinem andern mitgetheilt werden kann und von keinem andern erhalten und getragen wird.

Das griechische Wort dafür ist ὑπόστασις, hypostasis (lateinisch subsistentia). Nach der Ansicht Einiger hat der Apostel dasselbe in dieser Bedeutung gebraucht, wenn er Christum das leibhaftige Ebenbild der „Person“ (ὑποστάσεως) des Vaters nennt. Nun werden im Lateinischen die Wörter „subsistentia“ und „essentia“ ohne Unterschied der Bedeutung gebraucht, wogegen im Griechischen zwischen den entsprechenden Wörtern ὑπόστασις (hypostasis) und οὐσία (usia) ein bedeutender Unterschied stattfindet. Damit nun die Gleichnamigkeit nicht betrügerischerweise von den Ketzern dazu mißbraucht würde, um der Behauptung, es seien drei Hypostasen, den Sinn

unterzuschieben, es seien drei Wesen, und damit nicht so der Unterschied der Hypostasen verwischt würde, so haben die heiligen Väter im Lateinischen anstatt ὑπόστασις, d. h. subsistentia das Wort persona gebraucht. (Siehe Chemnit. L. C. part. 1. c. p. 32.)

Es ist aber eine Person I. ὑφιστάμενον, subsistens, d. h. ein für sich Bestehendes; somit nicht a. etwas Zufälliges oder eine Eigenschaft an einem Andern; noch b. etwas blos Gedachtes und Beschlossenes; noch c. ein bloßes Wort; noch d. eine erschaffene Regung. Alles dieses gilt gegen die Antitrinitarier.

II. Sie ist ein unzertheiltes Einzelwesen, und zwar ein bestimmtes; somit a. durch ihre eigenthümliche, nicht mittheilbare Beschaffenheit von andern wahrhaft unterschieden; b. nicht ein bloßes Verhältniß zu Andern oder ein Amt: dieß gilt gegen die Sabellianer. Somit auch nicht c. eine bloße sichtbare Erscheinung, welche die Form und die Geberden eines Andern darstellt, was gegen die Servetianer gilt.

III. Sie hat Leben und Verstand, ist folglich kein Stein oder vernunftloses Geschöpf.

IV. Sie ist nicht mittheilbar. Sie kann also einer andern Person nicht mitgetheilt werden, wie es mit einem Wesen geschehen kann. Ich sage ausdrücklich: einer andern Person; denn sonst kann sie sich der Natur mittheilen, wie ja die Person des Sohnes Gottes ihre Selbständigkeit der menschlichen Natur mittheilt.

V. Sie wird von keinem Andern getragen und erhalten. Darum besteht sie unmittheilbar in sich selbst. Somit ist die menschliche Natur Christi, obgleich sie eine selbständige, vernünftige, nicht mittheilbare Substanz ist, keine Person, weil sie von der Person des Sohnes Gottes getragen und erhalten wird.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Bemerkungen:

I. Person bezeichnet hier ein Einzelwesen, das hinsichtlich seiner Hypostase von Andern unterschieden ist, aber seinem Wesen nach mit Andern im Verhältniß der Mittheilung steht und Eins ist.

II. Wesen und Person sind verschieden: 1. Das Wesen ist Gottes Sein selbst, seine Natur selbst, die ewige, einige, schlechthin einfache Gottheit selbst; die Person dagegen ist etwas in der Natur selbständig und für sich Seiendes. das sich nach gewissen Merkmalen und Eigenschaften bestimmen läßt. 2. Das Wesen ist unbeschränkt und theilt sich den einzelnen Personen mit; die Person dagegen ist beschränkt und theilt sich nicht mit, oder, was dasselbe ist, das Sein einer jeden Person ist ein für sich existirendes, das sich Andern nicht mittheilt.

III. Die besondere Daseinsform einer Person läßt sich darum von einer andern Person nicht aussagen. Man kann z. B. nicht sagen: Der Vater ist der Sohn, oder umgekehrt.

IV. Die Person ist nicht etwas vom Wesen Getrenntes; denn letzteres haben die verschiedenen einzelnen Personen gemein; noch auch ist das Wesen ein Viertes, von den drei Personen Getrenntes; sondern die einzelnen Personen sind das vollständige, vollkommene göttliche Wesen selbst und schlechthin identisch mit demselben.

V. Die Personen sind nicht zufällige Eigenschaften oder Umstände der Gottheit, sondern das Eine, unzertheilte Wesen selbst (ob sie zwar schon unter sich verschieden sind).

VI. In der Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit sind nicht verschiedene Wesen, sondern verschiedene Personen. Darum heißt es 1 Joh. 5, 7: „Und diese

drei („Personen"; nicht: „diese drei Wesen") sind Eins" (nicht: Eine, nämlich: „Person").

11. Wer ist demnach Gott der Vater?

Er ist die erste Person der Gottheit, welche von Ewigkeit den Sohn als ihr Ebenbild gezeuget hat, und Alles erschaffen hat, erhält und regiert.

Drei Puncte sind hier zu beachten: I. Bei der Beschreibung der Personen der Dreieinigkeit muß man Acht haben: 1. auf die Ordnung und Reihenfolge der Personen; 2. auf die persönlichen Eigenschaften; 3. auf die Eigenthümlichkeit in den Werken nach außen. So wird hier der Vater beschrieben: 1. mit Rücksicht auf den Ursprung, daß er nämlich die erste Person sei. Denn er ist von Niemand, sondern von sich selbst von Ewigkeit her; 2. nach seiner persönlichen Eigenschaft, daß er nämlich nicht gezeugt worden ist und den Sohn von Ewigkeit gezeugt hat; 3. in Hinsicht auf seine Werke nach außen, die Schöpfung und Erhaltung aller Dinge.

II. Das Wort „Gott" wird in doppeltem Sinne genommen: 1. dem Wesen nach, ohne Hervorhebung irgend einer von den Personen, wie Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist", wo unter „Gott" das göttliche Wesen gemeint ist; 2. *ὑποστατικῶς*, d. h. persönlich, wobei entweder zu Gott der Name einer Person hinzugefügt wird, wie: Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heil. Geist; oder so, daß der Vater vom Sohn unterschieden wird, wie Röm. 7, 25: „Ich danke Gott, dem Vater, durch Jesum Christum"; oder so, daß Gott von Gott ausgesagt wird, wie im Nicänischen Glaubensbekenntniß: „Gott von Gott, Licht vom Licht".

III. So wird auch das Wort „Vater" in zweifachem Sinne gebraucht: 1. persönlich, nach innen zu in Hinsicht auf den von Ewigkeit gezeugten Sohn, nur zur Bezeichnung der ersten Person der Dreieinigkeit, welche den Sohn von Ewigkeit gezeugt hat, der mit dem Vater gleiches Wesens ist, wie es hier genommen und zu verstehen ist. So gefaßt, ist der Sohn nicht der Vater; 2. dem Wesen nach, nach außen zu, nämlich in Hinsicht auf die Schöpfung und die Geschöpfe, zur Bezeichnung des ganzen göttlichen Wesens. In diesem Sinne wird die ganze Dreieinigkeit „Vater", und so auch „Unser Vater" genannt, wie wir im Gebet des Herrn Gott anrufen. So wird der Sohn „Ewiger Vater" genannt, Jes. 9, 6; und der Heil. Geist ein „Vater der Armen" im Pfingstgesang.

12. Wer ist Gott der Sohn?

Er ist die zweite Person der Gottheit, vom Vater in Ewigkeit geboren, welche menschliche Natur angenommen hat und also der Christ, unser Erlöser und Mittler, geworden ist.

Diese Person ist beschrieben: 1. nach der Ordnung, in welcher sie folgt: sie ist die zweite Person; 2. nach ihrer persönlichen Eigenschaft, daß sie von Ewigkeit gezeugt ist; 3. nach den Werken nach außen hin, nämlich dem Werke der Erlösung, worinnen das Uebrige alles begriffen ist.

13. Wer ist Gott der Heilige Geist?

Er ist die dritte Person der Gottheit, welche von Ewigkeit vom Vater und Sohn ausgehet, und uns durch das Wort und die Sacramente wiedergebiert und heiliget.

Die Beschreibung nimmt Bezug 1. auf die Ordnung und Folge: er ist die dritte Person; 2. auf die persönliche Eigenschaft, das Ausgehen vom Vater und vom Sohn, von Ewigkeit her; 3. auf die Werke nach außen, nämlich das Wiedergebären und Heiligen, welche noch durch das Object und die Mittel näher erklärt sind.

14. Wie ist aber der Vater die erste, der Sohn die zweite, der Heil. Geist die dritte Person?

In der heiligen Dreieinigkeit ist keine Person die erste oder letzte, keine die größere oder kleinere. Man sagt daher: „erste, zweite, dritte Person", nur in Absicht auf die Ordnung und den Ursprung, nicht in Absicht auf Zeit, Grad oder Würde. Denn die einzelnen Personen sind gleich ewig und gleich herrlich.

Der Vater ist die erste Person und gleichsam die Quelle der Göttlichkeit des Sohnes und des Heil. Geistes, weil die Gottheit von keinem Andern mitgetheilt ist, sondern er selbst dem Sohn und Heil. Geist die Gottheit mittheilt. Der Sohn ist die zweite Person, weil ihm die Gottheit durch die ewige Geburt vom Vater mitgetheilt worden ist. Der Heil. Geist ist die dritte Person, weil ihm die Gottheit vom Vater und Sohn durch das ewige Ausgehen mitgetheilt wird. Und doch ist der Vater nicht früher der Zeit nach, oder vortrefflicher und höher der Würde nach, sondern nur früher der Ordnung und dem Ursprung nach, als der Sohn und der Heil. Geist, und ebenso der Sohn gegenüber dem Heil. Geist. Denn niemals war der Vater ohne den Sohn, noch der Sohn ohne den Heil. Geist, da die Gottheit keiner Veränderung unterworfen ist. Dem widerspricht nicht, daß Christus sagt, Joh. 14, 28: „Der Vater ist größer denn ich". Denn kleiner ist Christus als der Vater, nach der Regel des Athanasius, der Menschheit nach; gleich ist er dem Vater der Gottheit nach.

15. Worin sind nun diese drei Personen der Gottheit einander gleich?

Die Antwort lautet nach dem Glaubensbekenntniß des Athanasius: „Eine andre Person zwar ist der Vater, eine andre der Sohn, eine andre der Heil. Geist. Aber Vater und Sohn und Heiliger Geist ist ein einiger Gott, gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät" ꝛc. Also ist das der rechte christliche Glaube, daß wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren.

Denn gleichwie das Wesen einig, sich selbst gleich und unzertheilt ist, so ist auch die Gottheit, Majestät, Ewigkeit, Allmacht, Güte ꝛc. einig, sich selbst gleich und unzertheilt. Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei ist auch der Heil. Geist, nicht geschaffen, unermeßlich, ewig, allmächtig, Gott der Herr, der Vater ꝛc. Der Sohn ist nicht geschaffen ꝛc. Der Heil. Geist ist nicht geschaffen ꝛc. Und doch sind nicht drei Unerschaffene, noch drei Unermeßliche ꝛc., sondern es ist Ein Ungeschaffener, Ein Ewiger ꝛc. Denn gleichwie wir müssen nach christlicher Wahrheit eine jegliche Person für sich als Gott und Herrn bekennen, also können wir im christlichen Glauben nicht drei Götter oder drei Herren nennen. Siehe das Athanasianische Symbol. Hiebei ist folgender Grundsatz zu beachten: Die drei Personen der Gott-

heit sind ὁμοούσιοι, d. h. gleiches Wesens und in einem und demselben Wesen, welches ihnen gleichermaßen gemeinsam, und ganz im Vater, ganz im Sohn, ganz im Heil. Geiste ist. Hieraus erwächst jene wesentliche Gemeinschaft oder das Ineinandersein (περιχώρησις), daß nämlich der Vater im Sohn, der Sohn im Vater, und der Heil. Geist in beiden ist. Dieß ist die höchste, reinste Einheit, wegen der ungetheilten Einheit des Wesens.

Es irren somit 1. die Arianer, Photinianer, Eunomianer rc., welche läugnen, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, gleich ewig, gleich herrlich, und der Person nach gleiches Wesens sei, wie der Vater. (Caesar. in dial. 1. t. 3. oper. Nazianz. p. 1095. Vergl. Orat. Nazianz. de Filio Dei 1. et 2. t. 1. p. 98. seq. Basil. l. 1. contr. apolog. Eunomii, t. 2. p. 306 seq. Augustin. l. ad Quodvult. haeres. 45. t. 6. col. 20. seq.)

2. Die Samosatenianer, welche behaupten, daß der Sohn nicht in höherem Grade im Vater für sich bestehe, als die Eigenschaft der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte. (Epiphan. l. de haeres. t. 2. p. 294.)

16. Da also eine andre Person ist des Vaters, eine andre des Sohnes, eine andre des Heil. Geistes: wie sind denn nun die Personen von einander unterschieden?

Auf zweierlei Weise, sowohl nach innen oder innerlich, als auch nach außen oder äußerlich.

17. Was nennst du den Unterschied nach innen?

Denjenigen, nach welchem die Personen unter sich ohne Rücksicht auf die Creaturen, durch ihre persönlichen Eigenschaften unterschieden sind.

18. Welches sind jene persönlichen Eigenschaften?

Die persönliche Eigenschaft des Vaters ist, daß er von Niemand, oder nicht geboren ist; die des Sohnes, daß er geboren ist; die des Heil. Geistes, daß er von beiden ausgehet.

Andre nennen sie: die Vaterschaft, die Sohnschaft und den Ausgang. Sonst werden diese Eigenschaften auch persönliche Beziehungen (relationes), Begriffe (notiones) und Kennzeichen (characteres), auch die charakteristischen Merkmale der Personen genannt. Proprietates, d. h. Eigenthümlichkeiten oder Eigenschaften werden sie genannt, weil sie den einzelnen Personen eigenthümlich sind und sich nicht andern mittheilen lassen. Denn der Sohn zeugt nicht den Vater, noch wird der Heil. Geist gezeugt, noch geht der Vater vom Sohn und Heil. Geist aus, oder umgekehrt. Sie heißen Begriffe oder Kennzeichen, weil durch sie die Personen erkannt und von einander unterschieden werden. Hiebei sind folgende Regeln zu merken:

I. Die Werke der Dreieinigkeit nach innen sind getheilt, d. h. die Werke, welche Gott bei sich selbst ohne Beziehung auf irgend eine Creatur verrichtet, sind nicht den drei Personen gemeinsam, sondern nur Einer Person eigen. So ist es allein dem Vater eigen, nicht gezeugt zu sein; allein dem Sohn, gezeugt zu sein; allein dem Heil. Geist, auszugehen. (Chemnit. L. C. de Trinit. c. 2. part. 1. p. 10 seq.) Treffend sagt Elias Cretensis: „Des Sohnes Eigenthümlichkeit ist es, vom Vater natürlich geboren zu werden;

die des Heil. Geistes aber, natürlich vom Vater auszugehen. Darin allein nun unterscheiden sie sich von einander, daß jede ihr eigenes Dasein hat, während sie sonst dem Vater und einander gegenseitig angehören in Hinsicht auf Wesen, Natur, Würde, kurz auf alles Andere. Denn der Begriff Gott schließt in sich ein Ungezeugtes, ein Gezeugtes und ein Ausgehendes. Nichtgeboren sein aber, Geborenwerden und Ausgehen sind Eigenschaften" rc. (Orat. 6. de Spiritu S. tom. 1. Nazianz. p. 179. B.) Dem widerspricht nicht, daß es von Christo heißt, er sei vom Vater ausgegangen, Joh. 8, 42. (Augustin. l. 5. de Trinit. c. 14. tom. 3. col. 223. D.) Wollte man sich darauf berufen, so würde man den Ausdruck mißverstehen. Denn von Christo wird der Ausdruck gebraucht ἐξέρχεσθαι, lateinisch: exire, d. h. eigentlich: herauskommen, welcher sich auch in der angeführten Stelle findet. Dagegen vom Heil. Geist lautet der Ausdruck: ἐκπορεύεσθαι, d. h. ausgehen, lateinisch: procedere. (Siehe des Verfassers Erklärung der Sonntagsevangelien. Exaudi, part. 1. doctr. 3. p. 273.)

II. Die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Heil. Geistes und der Unterschied beider sind etwas, was mit menschlichen Worten nicht ausgedrückt und erklärt werden kann. Wir wissen aus Gottes Wort die Thatsache selbst oder das, daß es so ist; den Grund aber, den Hergang oder das Wie und Warum kennen wir nicht. Gregorius von Nazianz (orat. 1. de Filio Dei t. 1. p. 112. C.) sagt: „Von Gottes Zeugung soll man in Ehrfurcht stille schweigen. Halte es für etwas Großes, wenn du nur gelernt hast, daß Gottes Sohn geboren ist. Wie er aber geboren sei, das ist nicht einmal den Engeln selbst verstattet zu verstehen, geschweige denn dir. Von welcher Art ist nun der Ausgang des Heil. Geistes? Erkläre du mir zuerst jene Eigenschaft des Vaters, daß er nicht geboren ist, so will ich dir auch die Zeugung des Sohnes und den Ausgang des Heil. Geistes erklären. Wir werden dann beide zu Thoren werden, wenn wir in die Geheimnisse Gottes hineinsehen wollen." (Nazianz. orat. 6. de Spiritu S. t. 1. p. 179. B.)

19. Von welcher Art ist jener Unterschied zwischen den persönlichen Eigenschaften?

Es ist kein wesentlicher Unterschied. Denn es ist nicht ein ander Wesen des Vaters, ein anderes des Sohnes, ein anderes des Heil. Geistes, sondern es ist ein und dasselbe Wesen, welches ungetheilt den einzelnen Personen gemein ist. Es ist nicht ein blos in Gedanken oder Worten bestehender Unterschied; denn der Vater, der Sohn und der Heil. Geist werden nicht blos dem Worte nach so genannt. Auch besteht der Unterschied nicht blos in der Beziehung, wie ein Mensch in verschiedener Beziehung Vater und Sohn sein und genannt werden kann. Sondern es ist ein wahrhafter und wirklicher Unterschied, weil in Wirklichkeit eine andere Person ist des Vaters, eine andere des Sohnes, eine andere des Heil. Geistes.

Denn jede Person muß auf besondere Weise definirt werden, oder, was auf dasselbe hinausläuft, sie hat ihre besondere und nicht mittheilbare Eigenthümlichkeit, und die eine unterscheidet sich von der andern nicht dem Wesen nach, sondern durch die Art ihres Fürsichseins, freilich auf eine für uns un-

begreifliche Weise. Dabei ist dieser Grundsatz zu beobachten: Obgleich die Personen hinsichtlich ihres Seins und wirklich von einander verschieden sind, so sind sie doch dem Wesen nach schlechthin Eins.

Es irren somit 1. die Tritheiten, welche aus den drei unterschiedenen Personen drei unterschiedene Wesen machen. (Augustin. l. ad Quodvult. haeres. 74. t. 6. col. 29. D.)

2. Die Sabellianer, welche behaupteten, der Vater, der Sohn und der Heil. Geist seien Eins und Dasselbe, so daß bei dem Einen Wesen drei Benennungen statthaben. (Eder. mataeol. haeres. class. 14. p. 281.)

3. Die Servetianer, welche behaupteten, Gott sei nur eine einzige Person. Von der hochheiligen Dreieinigkeit gebrauchte Servet, jener eingefleischte Teufel, gotteslästerliche Ausdrücke, die man nur mit Schaudern wiedergeben kann, wie: „dreiköpfiges Ungethüm", „dreiköpfiger Höllenhund", „Teufelsgespenst", „Satanstrug", „eingebildete Götter", „die drei Teufelsgeister". (Eder. l. l. p. 285. Hievon siehe weiter oben.)

20. Was nennst du ferner den Unterschied nach außen?

Denjenigen, nach welchem die Personen durch die äußerlichen Eigenschaften der Wohlthaten und vornehmlichen Werke unterschieden werden, die Gott den Creaturen, namentlich aber der Kirche erwiesen.

Die Bezeichnung „nach außen" oder „äußerlich" ist gewählt, weil die Personen der Dreieinigkeit diese Wirksamkeit entfalten, nicht innerhalb ihres reinen göttlichen Wesens selbst, sondern außerhalb desselben gegen die Creaturen, an denselben und durch sie.

21. Worin besteht denn nun das Eigenthümliche der Werke, wodurch die Personen nach außen unterschieden sind?

Dem Vater kommt zu das Erschaffen, dem Sohn das Erlösen, dem Heil. Geiste das Heiligen und Wiedergebären.

22. Ist somit allein der Vater der Schöpfer, der Sohn allein der Erlöser, der Heil. Geist allein der Heiligmacher?

Keineswegs. Denn diese Werke sind den einzelnen Personen gemeinsam, doch so, daß eine jede Person ihre Eigenschaft behält und der Name derjenigen Person beigelegt wird, welche in dem betreffenden Werke sich vornehmlich kundgethan hat.

Hier sind somit folgende Regeln zu beachten, welche Dr. Chemnitz (L. C. de Trinit. c. 2. p. 1. p. 41. seq.) aus Luther angemerkt hat: I. Die Werke der Dreieinigkeit nach außen sind nicht von einander getrennt, d. h. die Werke, welche Gott außerhalb seines Wesens an den Creaturen vollbringt, sind den drei Personen gemeinsam, weil die drei Personen zugleich thätig sind, und nur Ein Vollbringer und Schöpfer ist. In diesem Sinne sagt Christus, Joh. 16, 15: „Alles, was der Vater hat, ist mein". Augustinus drückt sich so aus: „Die Thätigkeit der Dreieinigkeit ist eine ungetheilte" (De verbo Domini serm. 11. t. 10. col. 49. B.). Desgleichen: „Alle Werke der Dreieinigkeit sind unzertrennlich" (Epist. 99. tom. 2. col. 443. C. und Serm. 119. de temp. t 10. col. 858. Siehe Luther. de ultim. verb. David.

t. 8. German. Jenens. fol. 151, a. b.) Hiebei ist jedoch zu beachten die Regel:

II. Wenn die Werke nach außen schlechthin und allgemein gefaßt werden, so werden sie der ganzen Dreieinigkeit ohne Unterschied beigelegt; werden sie aber beziehungsweise und in besonderem Sinn gefaßt, so ist die Eigenschaft einer jeden einzelnen Person in Betracht zu ziehen, sowie auch die Ordnung, in welcher jede Person das Ihrige verrichtet. Auch dieß ist eine Regel Luthers (a. a. O. fol. 152. b., wo er dieselbe schön erklärt und durch Beispiele erläutert. Man lese die Stelle selbst nach.).

III. Bei den Werken nach außen ist die ganze Dreieinigkeit gemeint, wenn eine Person genannt ist. (Siehe Augustin. l. l.) So wird der Vater Schöpfer genannt, nicht, als ob der Sohn damit ausgeschlossen wäre, durch welchen ja die Welt erschaffen worden ist, Joh. 1, 3; oder auch der Heil. Geist, von welchem doch alle Heere Gottes gemacht sind, Psalm 33, 6.

IV. In den Werken nach außen wird dieselbe Verrichtung bald dem Vater, bald dem Sohn, bald dem Heil. Geiste beigelegt, und zwar wegen der Wesenseinheit. (Augustin. in der angeführten Rede 119. de tempor.): „Denn der Vater und der Sohn und der Heil. Geist, die Heil. Dreifaltigkeit, ist Ein Gott. Da ist Keins vom Andern getrennt oder verschieden, Nichts mangelhaft, Keins dem Andern widersprechend; allzeit gleich, untrennbar, unmittheilbar sind Vater, Sohn und Heil. Geist.“ (Cyrill. l. 4. in Joh. c. 18. tom. 1. col. 204. C.) — „Weil Eine Natur ist des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes, deßwegen sind die Verrichtungen nicht getheilt; sondern dasjenige, von dem es heißt, daß es von Einer Person gethan worden sei, das ist das Werk der ganzen Dreieinigkeit (Athanas. orat. contr. Gregor. Sabellium. p. 96.). Weil Alles verrichtet wird von Gott durch Christum im Heil. Geist, so erblickst du auch eine ungetheilte Verrichtung des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes.“ So erleuchtet der Vater, Jac. 1, 17; und der Sohn, Joh. 1, 9; und der Heil. Geist, Eph. 3, 9.

V. Die Schrift macht zuweilen die drei Personen namhaft, wie: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes“, Matth. 28, 19; bisweilen nur zwei, wie: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo“, Röm. 1, 7; zuweilen nur Eine, wie: „Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euch“, 1 Cor. 16, 23. Alles das zum Zeugniß, daß eine jede einzelne Person vollkommen derselbe einige Gott sei.

VI. Wenn die Gottheit den Götzen entgegengesetzt, und nur Eine Person genannt wird, so sind damit nicht die übrigen Personen von der Wesensgleichheit der Gottheit ausgeschlossen, sondern nur die Creaturen und Götzen sind es.

VII. Wenn die ausschließenden Wörter (allein, einzig, nur ꝛc.) Einer Person der Dreieinigkeit beigefügt werden, so schließen sie die übrigen Personen nicht aus, sondern schließen sie wegen der Wesenseinheit vielmehr mit ein. Zum Beispiel: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater“, Matth. 11, 27. Hier ist der Heil. Geist nicht ausgeschlossen; denn dieser weiß, was in Gott ist, 1 Cor. 2, 11.

VIII. Die Wörter „allein“, „einzig“, „einig“ werden gebraucht 1. in ausschließlichem Sinne, sofern sie von demjenigen, um was es sich handelt, alles Andre ausschließen, wie Luc. 18, 19: „Niemand ist gut, denn der einige Gott“; es sind also von dessen vollkommener Güte alle Creaturen ausgeschlossen. 2. In einschließlichem Sinne, sofern sie in demjenigen, von dem

die Rede ist, alle die miteinschließen, welche von ihm nicht getrennt werden können. So wird Christus der einige Seligmacher der Welt genannt in einschließlichem Sinne, weil der Vater und der Heil. Geist nicht ausgeschlossen werden können. So heißt es 1 Cor. 8, 6: „Ein Herr".

IX. Der Ausdruck „ein anderer" wird gebraucht 1. *οὐσιωδῶς* von wesentlicher Verschiedenheit, d. h. von demjenigen, der dem Wesen nach ein andrer ist; wie der eine Mensch dem Wesen nach ein anderer ist, als der andre. In diesem Sinne ist der Sohn nicht ein anderer Gott, als der Vater, weil er nicht außerhalb des Vaters Wesen ist; 2. *ὑποστατικῶς*, von persönlicher Verschiedenheit, wenn Einer nur durch die Persönlichkeit ein anderer ist, als der andre. So kann vom Vater gesagt werden, er sei ein anderer, als der Sohn; und vom Sohn, er sei ein anderer, als der Vater, d. h. eine andere Person.

23. Gib nun noch kurz an, welches denn der gnädige Wille Gottes sei?

Es ist dieser, daß Gott uns unsre Sünden (aus Gnaden um Christi willen) verzeihen und unser barmherziger Vater sein und bleiben will.

Diese Antwort ist der Hessischen Kirchenordnung entnommen. Sie redet aber im Besonderen von dem Willen Gottes, wie er im Evangelium geoffenbart ist, von der Vergebung der Sünden aus Gnaden und von unsrer Versöhnung mit Gott; nicht aber von demselben, wie er im Gesetz sich zu erkennen gibt, und in den Zehn Geboten sich ausspricht, welcher den allervollkommensten Gehorsam gegen das Gesetz von uns verlangt bei Strafe der ewigen Verdammniß, 5 Mos. 6, 6. 27, 26.

24. Wo ist uns dieser Wille Gottes geoffenbart?

Er ist uns in seinem himmlischen Worte eröffnet und durch unzweifelhafte Zeugnisse bestätigt:

Ezech. 33, 11: „So wahr als ich lebe, spricht der Herr Herr, ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen; sondern daß sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe."

Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben."

1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen."

2 Petr. 3, 9: „Gott will nicht, daß Jemand verloren werde, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre."

Solches nun ist der geoffenbarte Wille Gottes. An diesen allein muß man sich halten, und auf diesen allein muß unser Glaube gerichtet sein. Ein verborgener und geheimer, diesem geoffenbarten widersprechender Wille Gottes ist ein eitler und gottloser Traum der Schwärmer. Denn wenn er geheim ist: wie können sie selbst etwas davon wissen? Wenn er verborgen ist: von welchem Geist, wo und wie ist er denn dann ihnen geoffenbart worden? „Ueber diesen verborgenen Willen", sind Dr. Luthers Worte, „soll man nicht nachgrübeln, sondern einfach von demselben zu reden sich enthalten, gleicher-

maßen wie auch von der göttlichen Majestät. Denn er ist unerforschlich, und Gott hat ihn uns in diesem Leben nicht offenbaren wollen.“ (In c. 6. Genes. t. 1. Latin. Witteb. f. 117. a.). Hievon wird unten bei der Lehre von der Erwählung noch weiter die Rede sein. Wir gehen nun weiter zu der Betrachtung der Werke Gottes.

Von dem ersten Artikel des Apostolischen Symbolums.

1. Wie viele sind die vornehmsten Werke, welche im Apostolischen Symbolum aufgezählt werden?

Es sind deren drei: 1. die Schöpfung; 2. die Erlösung; 3. die Heiligung.

2. Wo wird das erste Werk, nämlich die Schöpfung, gelehrt und erklärt?

Im ersten Artikel.

3. Wie lautet der erste Artikel?

Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden.

4. Was heißt in diesem Artikel „glauben“?

Glauben heißt: nicht nur

1. davon Erkenntniß haben, und

2. dem Beifall geben, was in den Artikeln des Glaubens und in dem Evangelio vorgelegt wird, sondern auch vornehmlich,

3. demselben mit ungezweifelter Zuversicht des Herzens beistimmen und dessen sich getrösten.

5. Was heißt „an Gott glauben“?

An Gott glauben heißt: mit fester Zuversicht des Herzens dafürhalten, daß Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der wahre, einige und lebendige Gott sei, und daß derselbe auch mein Vater, Beschirmer und Beschützer durch und um Christi willen sei, in welchem er mich zu seinem Kinde angenommen hat.

Die Ausdrücke: Gott Glauben schenken, einen Gott glauben, und an Gott glauben, sind ganz und gar verschieden. Denn „Gott glauben oder Glauben schenken“ heißt: glauben, daß das wahr sei, was Gott redet. „Einen Gott glauben“ betrifft die Erkenntniß Gottes und heißt: glauben, daß ein Gott sei, und daß er ein solcher sei, wie er sich im Worte geoffenbart hat. „An Gott glauben“ setzt ein besonderes Zutrauen und Zuthun des Herzens voraus, und bedeutet: glauben, daß er mein Gott sei und Alles, was er hat, auf mein Heil abzwecken lasse. Jenes ist Sache aller Berufenen ohne Unterschied, auch der Bösen; dieses findet sich nur bei den Wiedergebornen. Hierüber siehe Augustin (tract. 29. in Joh. t. 9. col. 245): „Wer Gott glaubt, sagt er, der glaubt darum nicht ohne Weiteres auch an Gott. Denn

die Teufel glaubten ihm auch, aber sie glaubten nicht an ihn. Wir glauben dem Paulus, aber wir glauben nicht an ihn. Wir glauben dem Petrus, aber wir glauben nicht an Petrus. Was heißt nun: an Gott glauben? Es heißt: indem wir glauben, ihn lieben; indem wir glauben, ihn werth halten; indem wir glauben, uns in ihn versenken, und seinen Gliedern einverleibt werden." (Vergl. Serm. 61. de Verbo Domini. tom. 10. col. 228. D.)

6. Warum nennst du Gott „Vater"?

1. Hinsichtlich des eingebornen Sohnes, welchen er von Ewigkeit aus sich selbst geboren hat;

2. in Rücksicht auf uns, weil er uns

a) geschaffen,

b) in seinem lieben Sohne zu seinen Kindern angenommen hat, und

c) uns mit väterlicher Liebe und Fürsorge, wie ein Vater seine Kinder, umfaßt und uns mit allem Nöthigen versorgt.

Der Name Gottes ist hier dem Wesen nach genommen zur Bezeichnung Gottes des Vaters, des Sohns und des Heil. Geistes, weil der Ausdruck „glauben an" gleichermaßen auf alle drei Personen der Gottheit sich bezieht. Es ist also nicht zu schließen: Ich glaube an Gott den Vater: folglich ist der Sohn und der Heil. Geist nicht Gott: folglich darf man an den Sohn und den Heil. Geist nicht glauben. Denn dieser Schluß beruht auf einem trügerischen Gebrauch der verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Gott", welches hier sich auf Gottes Wesen bezieht. Ferner ist die Trennung und Zusammengehörigkeit nicht beachtet: denn im Symbol ist ausdrücklich beigefügt: und an Jesum Christum 2c. Ich glaube an den Heil. Geist.

7. Warum setzest du hinzu: „allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden"?

Anzuzeigen die unendliche Majestät und Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes, welche er eben im Werke der Schöpfung am allerdeutlichsten geoffenbart hat.

8. Was ist nun der Inhalt dieses Artikels?

Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, sammt allen Creaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Aecker, Vieh und alle Güter, mit aller Nothdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet, und vor allem Uebel behütet und bewahret; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohne alle mein Verdienst und Würdigkeit, das alles ich ihm zu danken, zu loben, und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr.

9. Welche Wohlthaten werden in der Katechismuserklärung dieses Artikels aufgezählt?

Vornehmlich zwei:
1. im Allgemeinen die Schöpfung aller Dinge;
2. die Erhaltung der erschaffenen Dinge oder die Vorsehung.

10. Mit welchen Worten werden die Wohlthaten der Schöpfung aufgezählt?

Mit den Worten: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, sammt allen Creaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat.

Von der Schöpfung.

1. Was heißt „schaffen"?

„Schaffen" heißt: Etwas aus Nichts, durch das bloße Wort hervorbringen.

„Aus Nichts" bedeutet, daß vorher ganz und gar keine Materie oder Stoff vorhanden gewesen ist. Dieß ist der ursprüngliche und eigentliche Sinn des Ausdrucks: aus Nichts schaffen. Weiterhin bedeutet er: einer zuvor schon existirenden Materie — jedoch ohne Veränderung derselben — eine aus Nichts geschaffene Form geben. In diesem Sinne sagt Damascenus treffend, Gott habe Alles aus Nichts geschaffen, das Eine unmittelbar, das Andre mittelbar. (Damasc. de orthod. fid. l. 2. c. 5. p. 80.) Wie Gott zuerst das Chaos, d. h. einen formlosen Stoff aus Nichts geschaffen hat, so hat er aus diesem hernach alle andern Creaturen geformt. Hiebei sind nachstehende Bemerkungen und Grundsätze zu beachten:

I. Das Schaffen kommt einzig und allein Gott zu.

II. „Schaffen" bezieht sich eigentlich auf die Werke der Schöpfung; in übertragener Bedeutung wird der Ausdruck jedoch auch von denjenigen Werken gebraucht, welche eine nicht geringere Kraft und Macht voraussetzen, als das Werk der Schöpfung selbst. Siehe Jes. 41, 20.

III. Es ist ein Unterschied zwischen den Begriffen: erzeugen, schaffen, gestalten oder bilden, machen. Erzeugen bezeichnet: Etwas dem Wesen nach Aehnliches aus der eigenen Substanz hervorbringen. Schaffen oder erschaffen heißt: (nicht aus der eigenen Substanz, sondern abgesehen von derselben) aus Nichts Etwas machen, das von der Substanz des Erschaffenden verschieden ist. (Damasc. l. 1. orthod. fid. c. 8. p. 25.) Daher heißt es im Nicänischen Symbol vom Sohne Gottes: er sei „erzeugt", nicht: geschaffen. Bilden, gestalten, formiren heißt: einem geschaffenen Wesen eine bestimmte Form oder Gestalt geben. Machen aber bedeutet: vollenden, zu einem bestimmten Zweck und Gebrauch fertig und tauglich machen.

2. Was ist also die Erschaffung oder Schöpfung?

Die Schöpfung ist eine Gott allein eigene und den drei Personen der Dreieinigkeit ungetheilt zustehende Handlung, durch welche der Vater zugleich mit dem gleich ewigen Sohn und dem Heil. Geist alle guten Dinge, sichtbare und unsichtbare, innerhalb

sechs Tagen mit freiem Willem aus Nichts geschaffen hat, seine Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte zu bezeugen.

Der hier definirte Begriff ist die Schöpfung, von welchem angegeben ist, was er bedeute. Der Gattungsbegriff, unter den er befaßt ist, ist: Handlung. Der Artunterschied ist bestimmt: 1. nach der wirkenden, hervorbringenden Ursache; 2. nach dem Stoffe; 3. nach der wesentlichen Form und nach der Art und Weise; 4. nach den verschiedenen erschaffenen Dingen und ihren Eigenschaften; 5. nach dem Endzweck. —

A. Die wirkende, hervorbringende Ursache ist einzig und allein Gott, Jes. 45, 7. Hebr. 1, 10 2c., welche ist der Vater, der Sohn und der Heil. Geist. — Hiebei sind folgende Grundsätze zu merken:

I. Die Schöpfung ist nicht das Werk einer einzelnen Person der Gottheit, abgesondert von den übrigen, sondern sie ist allen drei Personen ungetheilt eigen. Denn Alles ist durch das Wort gemacht, Joh. 1, 3. Durch den Sohn hat er die Welt gemacht, Hebr. 1, 2. Der Geist des Herrn hat mich gemacht, Hiob 33, 4. Durch das Wort (d h. durch den Sohn) des Herrn (d. h. des Vaters) ist der Himmel gemacht, und all sein Heer durch den Geist seines Mundes (d. h. durch den Heil. Geist), Psalm 33, 6.

II. Die Schöpfung wird dem Vater insbesondere zugeschrieben, weil 1. der Vater der Urquell und der Urgrund (nicht der Zeit, sondern dem Ursprung nach) der ganzen Gottheit ist, von welchem Alles erschaffen ist; 2. damit in der Kirche ein äußerlicher Unterschied vorhanden sei, wonach man den Vater vom Sohn und dem Heil. Geist unterscheiden könne. (Siehe oben vom Unterschied der Personen nach außen.)

Es irren sonach 1. die Manichäer, welche zwei einander entgegengesetzte Schöpfer erdichteten: einen, der das Gute, und einen, der das Böse erschaffen habe. (Augustin. ad Quodvult. haeres. 46. tom. 6. col. 20. D.) —

2. Die Basilidianer, Simonianer, Nicolaiten, Saturnianer, Karpokratianer, Gnostiker, welche behaupteten, die Engel haben die Welt erschaffen. (Siehe Epiphan. l. 1. haeres. 23. t. 2. p. 32. und haeres. 6.) —

3. Die Antitrinitarier, welche die gotteslästerliche Lehre aufstellen, daß der Sohn und der Heil. Geist im Werke der Schöpfung nicht selbständig wirkend, oder in gleicher Weise, sondern nur als Werkzeuge thätig gewesen seien. (Siehe D. Paul. Tarnov. in libr. de Trinit. contr. Faust. Socin. p. 897. 993. 997.) —

4. Die Arianer, welche die freche Behauptung aufstellen, daß der Vater, als der wahre Gott, das Werk der Schöpfung unter seiner Würde gehalten, und es deßwegen dem Sohne, als dem Geringeren, überlassen habe. (Athanas. orat. 3. contr. Arian. tom. 1. p. 205.) Daher sie diesen auch den Schöpfungsgehilfen, nicht den Schöpfer nennen. (Disput. Athanas. cum Ario in Concil. Nicen. habita. t. 1. Athanas. p. 84. B. C.)

B. Der Stoff, aus dem die Welt geschaffen ist, wird bezeichnet in den Worten „aus Nichts", Hebr. 11, 3. Jes. 41, 24. Sprüchw. 8, 24. Röm. 4, 17. Hier merke man folgende Sätze:

I. In der Schöpfung handelt es sich nicht um einen Stoff, aus welchem die Welt erschaffen worden wäre, sondern um die Zeit, von der an das Erschaffene angefangen hat zu existiren. Denn als die Dinge noch nicht waren, haben sie, da Gottes Wort erging, angefangen zu sein.

II. Darum sind alle Dinge ohne Arbeit und Anstrengung durch den bloßen Wink, Befehl und Willen Gottes erschaffen.

III. Von einem Stoffe der Schöpfungswerke ist nur um der Aehnlichkeit willen mit einem wirklichen Stoffe und im uneigentlichen Sinne die Rede.

IV. Wenn gesagt wird, daß alles Erschaffene aus Nichts hervorgebracht worden sei, so ist dabei das Nichts im negativen Sinne zu fassen, d. h. „aus Nichts" bedeutet: aus keiner anderen, zuvor schon vorhandenen Materie.

V. Darum bezeichnet das Wort „aus" hier nicht den Stoff, aus welchem Etwas gemacht wird, sondern nur die Ordnung und Aufeinanderfolge und die stoffliche Beschaffenheit, wogegen der Stoff selbst schlechthin geläugnet wird. Denn 1. die Schöpfung geschah im Anfang, da es weder eine Zeit noch einen Stoff gab; 2. Gott allein ist ewig. Also konnte der Stoff nicht auch zugleich ewig sein; 3. Alles, was ist, ist entweder Schöpfer oder Geschöpf. Das Geschöpf rührt von dem Schöpfer her. Also ist es entweder aus seinem Wesen, und dieß ist ungereimt, denn dann wäre es ein Gott; oder es ist aus Nichts geschaffen; 4. Gott ist allmächtig; folglich hatte er eine zuvor existirende Materie nicht nöthig. Denn er gebeut, so wird es geschaffen, Psalm 148, 5.

Es irren somit 1. die Philosophen, welche entweder mit Aristoteles (l. 1. de coelo c. 9. t. 1. p. 346. n. 40) von einer Ewigkeit der Welt träumen; oder mit Plato (Timaeus f. 289. b.) eine unerschaffene Materie voraussetzen; oder mit Demokrit, Leucippus und Epicurus Atome und ein zufälliges Zusammentreffen derselben annehmen (Epiphan. l. 1. tom. 1. haeres. 8).

2. Hermogenes, welcher behauptete, die Materie sei gleich ewig mit Gott, indem auch sie jederzeit vorhanden gewesen sei, weder entstanden noch erschaffen, ohne einen Anfang und ohne Ende; und daß Gott im Laufe der Zeit Alles aus ihr gebildet habe. (Tertull. adv. Hermog. t. 3. p. 488. E.)

3. Die Stoiker, welche zwei gleich ewige Urwesen annahmen, die Einsicht oder den Verstand, d. h. Gott, und den Stoff. (Epiphan. l. 1. contr. haeres. hom. 1. p. 6.)

Nichts besagen folgende Einwendungen:

1. Das vielgebrauchte „Aus Nichts wird Nichts". Denn dieses gilt nicht in Bezug auf Gott, sondern in Bezug auf die Menschen. Auch gilt es nicht von der ersten Schöpfung und den Werken Gottes, die er unabhängig von der gewöhnlichen Ordnung verrichtet, sondern von der Ordnung, welche in der schon geschaffenen Natur eingeführt worden ist.

2. Alle erschaffenen Dinge seien aus einem formlosen Chaos und Grundstoff geschaffen worden. „Denn" — sagt Augustinus (L. de Genes. cont. Manich. c. 6. t. 1. col. 811. C.) — „wenn auch alle erschaffenen Einzeldinge aus einem solchen Grundstoff gemacht sein sollten, so ist doch dieser Stoff selbst ganz und gar aus Nichts geschaffen."

C. Die wesentliche Form der Schöpfung ist damit angegeben, daß oben gesagt ist:

1. Gott hat Alles aus freiem Willen ins Dasein gerufen. — Hieraus ergeben sich nachstehende Folgesätze: a. Gott hat Alles erschaffen nicht aus Zwang, noch aus unbedingter Nothwendigkeit. b. Darum gibt es keine äußere antreibende Ursache der Schöpfung; der innere Antrieb dazu aber ist Gottes unermeßliche Güte (denn alles Gute theilt sich selbst an Andre mit) und sein freier Wille. „Er kann schaffen, was er will", Psalm 115, 3. —

2. Die Schöpfung ist nicht in einem Augenblicke, sondern in dem bestimmten Zeitraum von sechs Tagen vor sich gegangen;

3. und zwar ganz und alleinig auf den Befehl Gottes, dieses oder jenes solle so sein oder werden; wie er es befohlen, so war auch dieses oder jenes alsbald erschaffen, 1 Mos. 1, 3. 6. 7.

Dem widerspricht nicht Sirach 18, 1: „Er schuf Alles zugleich." Denn hier ist nicht von einem augenblicklichen Zugleich, der Zeit nach, die Rede, sondern von dem Zugleich, d. h. der Gesammtheit der Dinge, als wenn es hieße: Alles zusammen, was da ist, kein Einziges ausgenommen, ist von Gott geschaffen.

D. Die Gegenstände, auf welche die Schöpfung Bezug hat, oder die erschaffenen Dinge sind ihren Merkmalen nach in Classen eingetheilt, und ihrer Beschaffenheit nach beschrieben, nämlich als gut und vollkommen. Denn Alles, was Gott geschaffen hatte, war sehr gut, 1 Mos. 1, 31; d. h. ohne alle Mißgestaltung und Mangel, und ohne alles Böse, sei es Sündenschuld oder Strafe. Hieraus ergeben sich folgende Sätze:

I. Gott ist Schöpfer und Urheber allein von guten Dingen (die frei sind von jeglichem Mangel physischer sowohl als ethischer Art). Denn Alles, was ist, das ist, insofern es (ein Seiendes und nicht ein Nichtseiendes) ist, gut. (Siehe Augustin. de vera relig. c. 11. t. 1. col. 709. A.)

II. Kein Geschöpf, auch der Teufel selbst nicht, kann und darf seinem ersten Ursprung nach böse und schlecht genannt werden.

III. Auch ist im Anfange von Gott nichts Schädliches erschaffen worden, sondern die Sünde des Menschen hat den Zustand der Geschöpfe schlecht und böse gemacht.

Dagegen beweist Nichts

1. Daß der Tod ein Uebel ist. Denn Gott hat den Tod nicht erschaffen, sondern als eine gerechte Strafe dem Menschen auferlegt.

2. Daß Schlangen, Scorpione und andre giftige Thiere den Menschen schädlich sind. Denn daran ist nicht der Schöpfer, sondern der Sündenfall schuld. Uebrigens ist auch hierin das, was dem Einen schadet, dem Andern nützlich, und Gift wird oft mit Gift vertrieben. Von der Ursache der Sünde ist weiter oben die Rede gewesen.

E. Der Endzweck der Schöpfung ist ein doppelter. Der oberste und Hauptzweck derselben ist Gottes eigene Verherrlichung. Denn der Herr macht Alles um sein selbst willen, Sprüchw. 16, 4, damit nämlich offenbar werde 1. seine Majestät und Allmacht dadurch, daß er Alles durch sein allmächtiges Wort aus Nichts geschaffen hat, Psalm 148, 5; 2. seine Weisheit, weil er so vielerlei Geschöpfe in solch schöner Ordnung und zu so großem Nutzen erschaffen hat, Eph. 3, 10; 3. seine Gerechtigkeit, weil er dieselben auch erhält und durch seine göttliche Vorsehung regiert; 4. seine Güte, weil er dieselben mit aller Nothdurft und Nahrung versorgt 2c.

Der untergeordnete Zweck der Schöpfung ist das glückliche Leben der der Menschen. Denn „der Mensch ist um Gottes willen, und die Welt um des Menschen willen erschaffen. Der Mensch ist geschaffen, damit er Gott diene, um dessen willen er geschaffen ist; und die Welt ist geschaffen, damit sie dem Menschen diene, um dessen willen sie geschaffen worden ist". (Hugo de sanct. Vict. de sacr. fid. l. 1. part. 2. c. 4. t. 3. p. 359. C.) So sagt auch Lactantius (epit. c. 10. p. 405. und 406.): „Die Welt ist von Gott erschaffen worden, damit die Menschen geboren würden. Die Menschen aber werden geboren, damit sie Gott den Vater erkennen und ehren, durch welchen sie auch Gerechtigkeit erlangen mögen. Sie ehren ihn, damit sie den Lohn des ewigen Lebens empfahen; dieses erlangen sie, damit sie Gott in Ewigkeit dienen mögen."

Hier ist noch Folgendes zu beachten: 1. Gott wäre, auch wenn er die Welt nicht erschaffen hätte, doch in sich selbst allgenugsam und selig gewesen, und hätte Nichts vonnöthen gehabt. — 2. Daß Gott die Welt nicht eher,

als wirklich geschehen ist, erschaffen hat, hat seinen Grund darin, daß er es nicht gewollt hat. 3. Wenn du mich fragst, was Gott vor Erschaffung der Welt gethan habe, so antworte ich mit Augustinus: Was ich nicht weiß, das weiß ich nicht. (Confess. l. 11. c. 12. t. 1. col. 190. C.)

3. Wie vielerlei sind die Geschöpfe?

Zweierlei: 1. die unsichtbaren, als da sind die Engel oder Geister; 2. die sichtbaren, als da sind alle andern Creaturen in dieser ganzen Welt.

Von den Engeln.

1. Was sind denn nun die Engel?

Die Engel sind erschaffene Geister, mit Verstand begabt, von Gott gut, gerecht, heilig, mächtig geschaffen, damit sie ihn preisen, dem Menschen dienen und der ewigen Seligkeit genießen.

Die Bezeichnung „Engel" (lateinisch angeli) bezieht sich nicht auf die Natur, sondern auf das Amt, wie Ambrosius bezeugt (Comment. in 1. cap. Hebr. t. 5. p. 426). „Denn das griechische und lateinische Wort bedeutet „„einen Boten""; „„Bote"" weist also auf eine Verrichtung hin, und ein Bote wird ein solches Wesen genannt auf Grund seiner Verrichtungen, nämlich des Ausrichtens von Botschaften", fügt Augustin bei (tract. de eo, quod dictum est a Deo ad Moysen: ego sum, qui sum, tom. 6. col. 876. A. und Enarrat. in Psalm. 103. t. 8. col. 1182. A.). Das Wort kommt her vom griechischen *ἀγγέλλειν*, welches „verkündigen" bedeutet; daher *ἄγγελος*, angelus, der Bote, Gesandte. — Diese Bezeichnung wird beigelegt: 1. auf besondere Weise auch dem Sohne Gottes, welcher der Engel Gottes genannt wird, 2 Mos. 14, 19; der Engel des Bundes, Mal. 3, 1; — 2. in übertragener Bedeutung den Predigern, Mal. 2, 7; — 3. im eigentlichen Sinne den von Gott erschaffenen dienstbaren Geistern, Psalm 104, 4. Hebr. 1, 14. Diese Geister werden auch bildlich „Morgensterne" genannt, Hiob 38, 7, weil sie ganz reiner und lichter Natur sind; ferner „Kinder Gottes", Hiob 1, 6, mit Rücksicht auf ihre Erschaffung; ferner mit Rücksicht auf ihre hohe Stellung: „Götter"; mit Rücksicht auf ihre Macht und Gewalt: „Herrschaften, Fürstenthümer, Gewalt, Throne" 2c., Eph. 3, 10. Röm. 8, 38. Col. 1, 16; mit Rücksicht auf das, was sie ausrichten: „Feuerflammen" (Hebr. 1, 7), welche die Gottlosen wie ein Feuer verzehren. Desgleichen „Seraphim", weil sie von brennender Liebe zu Gott und den Menschen erfüllt sind. Ferner mit Rücksicht auf die Gestalt, in der sie erscheinen, werden sie genannt „Cherubim", weil sie meistens geflügelt erscheinen. Mit Rücksicht darauf werden sie auch „Männer" und „Männer Gottes" genannt, 1 Mos. 3, 24. 18, 12, weil sie in Gestalt von Männern zu erscheinen pflegen. Endlich werden sie auch ihres Amtes halber „Wächter" genannt.

Der Gattungsbegriff der Definition ist „Geist", freilich nicht im Sinne eines verfliegenden oder natürlichen Geistes, d. h. Windes, wie in der Stelle Joh. 3, 8; noch auch im Sinne eines unendlichen Wesens, wie der Heilige Geist es ist; sondern eines wesenhaften und endlichen, erschaffenen Geistes. Hieraus ergeben sich folgende Sätze: I. Die Engel sind geistige Wesen, denen wirklich und wahrhaft ein persönliches Dasein zukommt. Denn es werden

ihnen Handlungen zugeschrieben, die nur einer wirklich persönlich existirenden Substanz zukommen, wie z. B. vor Gott stehen, Gott loben, in der Wahrheit bestehen, einen Leib an sich nehmen, erscheinen 2c. Das sind aber Handlungen, die nur solchen Wesen zukommen, welche als persönliche existiren.

II. So viele Engel es gibt, so viele verschiedene Engelwesen gibt es auch, von denen jedes für sich besonders existirt.

Es irren somit 1. die Sadducäer, welche läugneten, daß die Engel persönliche Geister seien, und behaupteten, es seien darunter nur die guten Regungen des Herzens zu verstehen, Apostg. 23, 8.

2. Georg David*), welcher überhaupt das Dasein von Engeln läugnete, und sich selbst den dritten David und wahren Messias nannte (Prateol. l. 4. Elench. haeres. 3. p. 140. et l. 7. haeres. 10. p. 198. — Luc. Osiand. cent. 16. lib. 2. c. 4. p. 119. 120).

III. Die Engel sind körperlos. Denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, Luc. 24, 39. Eph. 6, 12. Falsch war deßhalb die Meinung des Origenes (l. 2. de princ. c. 2. t. 1. p. 689), daß außer dem Vater, Sohn und Geist nichts Unkörperliches lebe. So lehren auch Cassianus (Collat. 7. Abbat. Sereni de mobilit. anim. c. 13. p. 811) und Andere, welche behaupten, daß die Engel einen Leib haben, welcher zu ihrem Dasein gehöre, wenn er gleich feiner sei, als der unsrige.

Dem widerspricht nicht 1. daß man von den Engeln liest, sie seien in sichtbarer, körperlicher Gestalt erschienen. Denn diese gehörte ihnen nicht eigenthümlich an, noch bildete sie ein Stück des engelischen Wesens, noch war sie den Gestirnen und höheren Weltsubstanzen entnommen, sondern sie war entweder von Gott aus Nichts geschaffen oder von der irdischen Materie genommen. Auch war dieselbe nicht ihres Wesens, sondern zu einem gewissen Zweck auf eine Zeit lang angenommen, damit sie nämlich den Menschen erscheinen und ihnen Gottes Befehle ausrichten könnten. War nun dieser Zweck erfüllt, so wurde sie wiederum entweder in Nichts, oder in Erde, oder in Luft — woher sie genommen war — verwandelt.

2. Daß in der Schrift zu lesen steht, sie haben gegessen, 1 Mos. 18, 9. 19, 3. Denn dieses geschah a. nur scheinbar, während sie in Wahrheit nicht gegessen haben; oder b. nach Gottes Zulassung und Anordnung entsprechend ihrer angenommenen Gestalt; oder 3. nicht weil sie Hunger hatten, sondern um so lange verborgen und unerkannt zu bleiben, bis sie sich offenbaren wollten. Indeß wurde die genossene Speise bei ihnen nicht auf dem natürlichen Wege verdaut, sondern durch das Feuer ihrer Engelnatur verzehrt. (Hierüber s. Augustin. l. 13. de Civ. Dei. c. 22. t. 5. col. 737. B. Gregor. l. 28. mor. c. 2. t. 1. col. 939. D. u. A.)

Der Artunterschied dieser Geister ist bestimmt 1. nach dem Schöpfer; 2. nach den Eigenschaften; 3. nach dem Endzweck.

---

*) „Georgius David oder David Georgius that sich in Friesland als ein neuer Prophet hervor im Jahre 1525 unter Carl V., Kaiser von Deutschland, und dem Papste Clemens VII.“ Prateoli El. S. 195. — „Er war ein Glasmacher zu Gent in Flandern, der Sohn eines herumziehenden Schauspielers. — — Obgleich er in Holland und Friesland nicht Wenige für seine tolle Schwärmerei begeisterte, so muß man doch billig anerkennen, daß seine Anhänger, nachdem sein Leichnam von den Baslern verbrannt war, bekannten, daß sie durch ihn verführt worden seien.“ Ebenders. S. 138. — Anm. des Uebers.

I. Ihr Schöpfer ist Gott, der die Engel erschaffen hat, Psalm 104, 4. Col. 1, 16.

II. Die ihnen beigelegten Eigenschaften sind diese, daß sie erschaffen sind: A. als mit Verstand begabte Wesen. Hiebei ist der Satz zu merken: Daß die Engel erschaffen sind, erhellt aus der Schrift; über den Tag aber, an welchem sie erschaffen sind, weiß man nichts Bestimmtes. Doch schließen Manche, daß sie am ersten Tage erschaffen worden seien. (Siehe Gerhard. L. C. de angel. t. 2. §. 40. p. 22. und von den Alten: Nazianz. orat. 38. in Christ. nativit. p. 587. orat. 42. in pasch. 2. p. 666. Chrys. l. 1. de provid. t. 5. col. 600. B. Damasc. l. 2. orth. fid. c. 3. p. 71. — Diese alle glauben, daß die Engel vor den Menschen erschaffen worden seien.) Dem widerspricht nicht die Stelle Matth. 18, 10. Denn aus derselben wird mit Unrecht und durch eine falsche Auffassung des Ausdrucks geschlossen, daß die Engel allezeit existirt haben. Denn das Wort „allezeit" bezeichnet hier nicht die Ewigkeit des Seins, sondern das unausgesetzte, fortwährende Erscheinen vor dem Vater, welches alle Zeit hindurch stattfindet. Es irrten somit die **Simonianer, Cerinthianer, Archontiker** und Andre, welche den Wahn hegten, die Welt sei von den Engeln erschaffen worden. (Siehe Damasc. l. de haeres. p. 458.)

Sie haben ferner a. eine natürliche, ihnen von Gott in der Schöpfung eingepflanzte Erkenntniß der Dinge. Außer dieser haben sie aber auch noch b. eine ihnen von Gott besonders geoffenbarte, Dan. 8, 16. 9, 22; und c. eine durch Erfahrung und Beobachtung dessen, was von uns gethan wird, erworbene, Eph. 3, 10. Luc. 15, 10. Hier sind nachstehende Sätze zu merken: 1. Die Einsicht und Erkenntniß der Engel ist eine endliche, nicht eine unendliche. 2. Darum kennen sie nicht die einzelnen Handlungen, Gedanken, Gemüthsbewegungen jedes einzelnen Menschen, noch was jeder thut, redet, leidet oder denkt. Denn das ist nur Gott bekannt, Hebr. 4, 13. 1 Cor. 2, 11. Doch wissen sie es, wenn die Menschen durch Zeichen es verrathen, oder Gott es ihnen offenbart. — 3. Die Engel soll man nicht anrufen, Offenb. 19, 10. 22, 9. Denn man soll Gott allein anbeten, Matth. 4, 10.

Falsch ist daher die abgöttische Behauptung der **Papisten** und **Jesuiten**, daß man die Engel anrufen müsse. (Bellarm. l. 1. de sanct. beat. c. 19. tom. 2. col. 742. C.)

B. Als zweite Eigenschaft ist angegeben, daß sie gut, gerecht und heilig erschaffen sind. Denn Alles, was Gott gemacht hatte, siehe, das war sehr gut, 1 Mos. 1, 31: folglich waren es auch die Engel. Somit dürfen auch die Teufel nicht ihrem ersten Ursprunge nach böse genannt werden. Hier gilt der Satz: Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit wurden den Engeln zu Theil nicht als etwas Wesentliches, sondern als zufällige Eigenschaften. — Desgleichen werden sie auch genannt: gewaltig, Eph. 1, 21. Col. 1, 16. Hier sind diese Sätze zu merken: 1. Die Macht und Gewalt der Engel ist sehr groß, hat aber doch gewisse Grenzen und Schranken. 2. Darum vermögen sie Nichts, außer was Gott ihnen erlaubt und soweit er sich ihrer Dienste bedienen will.

III. Der Zweck der Erschaffung der Engel ist in dreifacher Weise näher bestimmt: 1. hinsichtlich Gottes besteht er darin, daß sie ihn mit Lobliedern preisen; 2. hinsichtlich der Menschen darin, daß sie diesen dienen; 3. hinsichtlich ihrer selbst, daß sie die ewige Seligkeit genießen.

2. Wie mancherlei sind die Engel?

Zweierlei: gute und böse.

So sind sie eingetheilt entsprechend ihren Eigenschaften. Zwar was ihre ursprüngliche Beschaffenheit bei ihrer Erschaffung betrifft, so sind sie alle mit einander gut; aber sie sind nicht alle in der Wahrheit bestanden, Joh. 8, 44. Folglich sind nur noch die gut, welche ihre ursprüngliche Beschaffenheit bewahrt haben, Brief Judä V. 6; die aber, welche abfielen, sind böse geworden.

3. Welche nennst du gute Engel?

Diejenigen, welche so geblieben sind, wie sie Gott erschaffen hat, und die nunmehr im Guten so fest geworden sind, daß sie nicht mehr fallen können.

Sie sind hier beschrieben rücksichtlich ihrer Beschaffenheit, und dessen, was in der Folge daraus geworden ist, nämlich ihrer Befestigung im Guten. Denn sie können fortan nicht mehr sündigen: 1. weil sie allezeit und beständig den Willen Gottes im Himmel vollbringen, Matth. 18, 10; 2. weil sie die ewige Seligkeit genießen, Matth. 18, 10; 3. weil sie so sind, wie wir sein werden. Nun aber werden wir keiner Schuld und keiner Sünde mehr unterworfen sein. Darum sind sie schon jetzt so, Matth. 22, 30.

4. Ist denn die Zahl dieser guten Engel eine bestimmte?

Nein. Sondern sie wird genannt die Menge vieler tausend Engel, Hebr. 12, 22; tausend mal tausend und zehn hundert mal tausend, Dan. 7, 10; Gottes Heere, 1 Mos. 32, 2; ein ganzes Heer, 2 Kön. 6, 17; ganze Legionen, Matth. 26, 53.

Hiebei ist zu merken, 1. daß die Menge der Engel unzählbar genannt wird, nicht für Gott, sondern für die Menschen; 2. daß von Gott gleich anfangs so viele erschaffen worden sind, daß sie sich aber nicht durch Zeugung nach und nach so sehr vermehrt haben.

5. Bestehen denn nun nicht unter dieser großen Menge von Engeln gewisse Ordnungen und Rangstufen?

Wir glauben allerdings, daß es unter den Engeln gewisse Ordnungen gibt. Welches aber diese sind, und wie sie sich unterscheiden, das bekennen wir demüthiglich mit Augustinus, nicht zu wissen. (Siehe dessen Enchirid. ad Laurent. c. 58. t. 3. col. 172. C. 173. A. und sein Buch Contra Priscill. et Orig. c. 11. t. 6. col. 562.) Denn in diesen Dingen ist frecher Vorwitz tadelnswerther, als vorsichtiges Nichtwissen. (Siehe ebendaselbst.)

Falsch ist mithin, was die Papisten lehren, indem sie ein heiliges Engelreich und im Besonderen neun Rangstufen oder Chöre unter den Engeln erdichten, ohne Zeugnisse der Heil. Schrift dafür aufweisen zu können. (Siehe Dionys. Areop. in hierarch. coelest. c. 6. Lombard. l. 2. dist. 9. p. 152. A.)

Nichts beweist der Einwand, daß Etliche Erzengel, Etliche Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer, Gewalt ꝛc. genannt werden. Denn so werden sie genannt nicht auf Grund eines natürlichen Vorzugs, als ob etwa die einen von Natur würdiger oder seliger oder ihrer Machtstellung nach höher wären als die andern, sondern nur mit Rücksicht auf die Würde der verschiedenen Aemter und Dienste, die ihnen bei der Leitung der Kaiser- und Königreiche und andrer weltlichen Herrschaften zur zeitweiligen Versehung von Gott aufgetragen sind. Zu dem Ende werden ihnen auch nach unsrer Weise verschiedene Bezeichnungen beigelegt, welches aber nicht Namen im eigentlichen Sinne sind, als Gabriel (Mann Gott oder Gottes), Michael (Wer ist wie Gott?), Raphael (Arzenei Gottes), Uriel (Feuer Gottes) ꝛc.

6. Was ist aber das Amt dieser guten Engel?

Ihr Amt ist vornehmlich, Gott und den Menschen zu dienen. Gott dienen sie 1. mit Psalmen und Lobgesängen, in denen sie sein Lob verkündigen, Jes. 6, 3. Psalm 103, 20. Luc. 2, 13. Psalm 104, 4; 2. durch Dienstleistung, indem sie seine Befehle ausrichten, Psalm 104, 4. Den Menschen dienen sie auf mancherlei Weise: 1. indem sie denen behilflich sind, die die Seligkeit ererben sollen, Hebr. 1, 14; 2. indem sie sie behüten, Psalm 91, 11; 3. indem sie ihre Seelen in Abrahams Schooß tragen, Luc. 16, 22.

In dieser Beschreibung des Amtes der Engel ist zwischen den Subjecten, denen dieselben dienen, unterschieden, nämlich Gott und den Menschen. Weitere Unterschiede ergeben sich mit Bezug auf die Gebiete, auf welchen die Engel unter den Menschen geschäftig sind, als z. B. auf dem des gewöhnlichen Lebens, des geistlichen, weltlichen und Haus-Regiments, was Alles durch Zeugnisse und Exempel aus der Heil. Schrift sich noch weiter ausführen läßt.

7. Welche nennst du böse Engel?

Diejenigen, welche nicht so geblieben sind, wie sie von Gott erschaffen wurden, sondern welche aus freien Stücken ihre Behausung verlassen haben, Brief Judä V. 6, und böse geworden sind und beständig so bleiben.

Engel werden sie genannt mit Beziehung auf das ihnen zukommende Amt, zu welchem sie im Anfange geschaffen worden sind. Böse werden sie genannt von der ihnen zukommenden verderbten Beschaffenheit, welche sie sich selbst zugezogen haben. In diesem Sinne werden sie vergleichungsweise auch böse, unreine, unsaubere Geister, Lügengeister, Geister der Lüge, der Hurerei, des Schwindels ꝛc. genannt. So heißt es auch mit Hervorhebung Eines: „der Böse", womit die ganze Classe bezeichnet wird. Von ihren Werken und Verrichtungen heißen sie: die Teufel, und wiederum mit Hervorhebung Eines von ihnen: der Teufel (Diabolus = der Verläumder), sowie „der Satan" (d. h. der Widersacher), und „der Versucher"; mit Rücksicht auf die Erscheinungsform: „der große Drache", „die alte Schlange". Mit Rücksicht auf seine Gewalt wird er gleichnißweise auch genannt: „Beelzebub", d. h. Mückenfürst, „der starke Gewappnete", „ein brüllender Löwe", „der Fürst dieser Welt", „der Fürst der Finsterniß". Aus diesen Zunamen ergeben sich folgende Sätze: I. Daß es nicht blos Einen, sondern mehrere, ja beinahe

unzählige Teufel gibt. Dieß ergibt sich aus 2 Petr. 2, 4. Judä V. 6. Luc. 8, 30. Matth. 12, 45. Offenb. 12, 7. Hiebei ist zu bemerken, daß gewöhnlich nur Einer genannt wird. Dieß geschieht, um auf ihr Reich hinzudeuten, welches den Gegensatz zum Reiche Christi bildet. II. Daß die Macht der Teufel zwar ziemlich groß, aber doch nicht ihrem eigenen freien Ermessen anheimgestellt, sondern nach Gottes heilsamem Rathschluß beschränkt und gleichsam gebunden ist. Siehe die Geschichte Hiobs Cap. 1 und folg. III. Daß die Werke und Wirkungen der bösen Engel in geradem Gegensatz zu den Geschäften der guten Engel stehen. Denn jene sind Gotteslästerer, den Menschen feind 2c.

Ferner sind die Teufel im Obigen beschrieben nach den ihnen zukommenden Eigenschaften, die das Gegentheil von ihrer ursprünglichen Beschaffenheit bilden, nämlich nach ihrer Bosheit und nach dem, was daraus hervorgeht. Denn der Teufel war nicht ursprünglich als Teufel erschaffen, sondern als ein guter, gerechter und heiliger Engel. Aber nachdem er Engelgewalt empfangen hatte, wurde er ein böser Geist und in einen solchen umgewandelt, indem diese Bosheit sein ihn kennzeichnender, bleibender Character geworden ist, und er der Gemeinschaft mit Gott entfremdet wurde. (Basil. Conc. in Lacizis habita, tom. 1. p. 236, zu Anfang). Weil demnach die bösen Engel in der anerschaffenen Wahrheit nicht bestanden sind, Joh. 8, 44; und ihr Fürstenthum nicht behielten, Br. Judä V. 6, so sind sie mit Ketten der Finsterniß zur Hölle verstoßen und übergeben, daß sie zum Gericht behalten werden, 2 Petr. 2, 4.

Es irren somit 1. die Sadducäer und Epicuräer, welche entweder das Dasein von Teufeln schlechthin läugnen oder wenigstens die gottlose Behauptung aufstellen, daß unter denselben arge Gedanken zu verstehen seien, — im Widerspruch mit den ausdrücklichen Zeugnissen der Heil. Schrift, die noch durch die tagtägliche Erfahrung bestätigt werden. Siehe 1 Mos. 3, 4; 1 Petr. 5, 8; 1 Joh. 3, 8; Offenbar. 20, 1. 2 und in den Evangelien viele Stellen.

2. Die Manichäer und Priscillianisten, welche sich einbildeten, die Teufel seien so, wie sie jetzt sind, von Gott erschaffen worden (Prateol. elench. haer. l. 11. n. 6. p. 309. a. § 8 et l. 14. num. 36. p. 413. a. § 5), — im Widerspruch mit 1 Mos. 1, 31. Joh. 8, 44. Brief Judä V. 6. Nichts beweist ihr Einwand, daß es Joh. 8, 44 heiße, der Teufel sei ein Mörder von Anfang. Denn er ist ein Mörder nicht von Anfang der Schöpfung, sondern seines Abfalls an.

3. Origenes, welcher behauptet hat, daß die Teufel dermaleins noch sollen selig werden (Augustin. ad Quodvult. haeres. 43. t. 6. col. 20. A.) — im Widerspruch mit Matth. 25, 41 2c. und Br. Judä V. 6.

8. Warum sind denn aber die bösen Engel nicht ebenso in der Wahrheit bestanden, wie die guten, sondern von Gott abgefallen?

Es ist dieses geschehen nicht etwa auf Antrieb eines unbedingten göttlichen Rathschlusses, sondern durch ihre eigene freie Willensentscheidung, die sie ebenso wie die guten Engel auch zum Guten hätten gebrauchen können, wenn sie gewollt hätten.

Denn wenn der Teufel Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen, d. h. aus sich selbst, Joh. 8, 44. Es irren somit diejenigen, welche den Fall der Teufel dem unbedingten Rathschlusse Gottes zuschreiben. (Beza, L.

quaest. et respons. V. 1. p. 680.) Dagegen beweist nichts die Einrede, daß Gott sie nicht unwandelbar gut erschaffen haben. (Ebendens. a. a. O.) Denn das hat er nicht gewollt; er hat ihnen aber einen freien Willen gegeben, von dem ein Jeder einen guten Gebrauch machen konnte, aber nicht wollte; und so sind sie alle durch ihre Schuld abgefallen.

9. Welches war denn aber ihre erste Sünde?

Dieses wird zwar in der Heil. Schrift nicht ausdrücklich vermeldet; daß es jedoch Stolz, oder Neid, oder Lüge und Haß der Wahrheit gewesen sei, läßt sich aus ihrem unablässigen Trachten und Wirken, womit sie von Anbeginn der Welt an die Kirche verfolgen, mit Wahrscheinlichkeit abnehmen.

Das Erste nimmt Augustinus an (lib. de Gen. ad lit. 11. c. 14. t. 3. col. 662. D. und De Verb. Domini in Ev. Joh. serm. 53. t. 10. col. 207. C.); ebenso Ambrosius (l. 10. epist. 84.) auf Grund von Jesus Sirach 10, 15. (tom. 3. p. 216). Das Zweite: Cyprianus (Serm. de zelo et livore) auf Grund von Weish. 2, 24. (p. 191). Das Dritte Andre nach Joh. 8, 44.

Vom Ebenbild Gottes im Menschen.

1. So viel von den unsichtbaren Creaturen. Nun sage mir kurz: Welches ist unter den sichtbaren Creaturen die vornehmste?

Die vornehmste unter allen (sichtbaren) Creaturen ist der Mensch, weil ihn Gott nicht allein gleich den übrigen lebenden Wesen erschaffen, ihm Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder kunstvoll zubereitet, Vernunft und alle Sinne gegeben, sondern ihn auch aus besonderer Gnade zu seinem Ebenbild und Gleichniß geschaffen hat.

2. Womit beweisest du, daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen sei?

Mit der Geschichte der Schöpfung selbst, wo es ausdrücklich heißt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn: er schuf sie, ein Männlein und ein Fräulein“, 1 Mos. 1, 27. Vergleiche hiemit 1 Mos. 5, 1.

Die Geschichte von der Schöpfung des Menschen steht geschrieben: 1 Mos. 1, 26 und folg. und Cap. 2, 7. 18 ff.; und zwar ist darin Bezug genommen 1. auf die hervorbringende wirkende Ursache, nämlich Gott; 2. auf den Stoff, aus welchem der Mensch geschaffen worden ist, nämlich den Erdenkloß; 3. auf das, was das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht, nämlich den eingeblasenen und vernünftigen Athem. Hiebei ist der Grundsatz zu merken: Jener lebendige Athem kam nicht aus Gottes Wesen, sondern war von Gott erschaffen. Irrig ist somit die Meinung der Manichäer und des Servete, daß die menschliche Seele aus der göttlichen Substanz herstamme. (Siehe (Calvin. l. 1. instit. c. 15. sect. 5. p. 99.) — Dem widerspricht nicht, daß

wir göttlichen Geschlechts genannt werden, Apostg. 17, 28. Denn wir sind allerdings göttlichen Geschlechts, nur nicht der Substanz, sondern der Beschaffenheit nach. — 4. Wird der Mensch beschrieben bezüglich seiner Eigenschaften und Gaben, womit er von Gott ausgestattet worden ist, nämlich des göttlichen Ebenbilds und Gleichnisses.

Hiebei ist Folgendes zu beachten: I. Das Wort „Ebenbild", welches nichts Anderes bezeichnet, als einen Ausdruck oder eine Darstellung eines Dinges, wird in verschiedenem Sinne genommen, nämlich

1. im Sinne einer ungefähren Abmalung und künstlich dargestellten Figur — welche Bedeutung hier nicht statthat;

2. zur Bezeichnung der wahrhaften und allervollkommensten Uebereinstimmung im Wesen und in den Eigenschaften, in welchem Sinne das Wort, d. h. der Sohn, das „Ebenbild des Vaters" genannt wird, Col. 1, 15; 2 Cor. 4, 4 und „das Ebenbild seines Wesens", Hebr. 1, 3. So heißt es von Adam, daß er einen Sohn gezeugt habe nach seinem Bilde, 1 Mos. 5, 3.

3. zur Bezeichnung einer Gleichförmigkeit, die nur gewisse Eigenschaften betrifft, und diese Bedeutung gehört eigentlich hieher.

II. Wenn auch sonst „Ebenbild" und „Gleichniß" sich von einander unterscheiden — denn der letztere Begriff hat einen weiteren Umfang als der erstere —, so bezeichnen doch hier beide Ein und Dasselbe, und ist hier das Wort „Gleichniß" in besonderem Sinne zu fassen, vergl. 1 Mos. 5, 1, wo beides in Einem Worte begriffen ist, und Phil. 2, 7; Eph. 4, 24, wo die beiden Wörter vom Apostel ohne Unterschied gebraucht werden.

Fälschlich bezieht darum Bellarminus das „Ebenbild" Gottes auf das Wesen oder die Natur der Seele unmittelbar, das „Gleichniß" dagegen nur auf die Eigenschaften, d. h. Tugenden der Seele (l. de grat. prim. hom. c. 2. tom. 4. col. 12. A. B. col. 13. C.).

III. Man beachte, daß von Gott gesagt wird, er habe sie, ein Männlein und ein Fräulein, ihm zum Bilde erschaffen, 1 Mos. 1, 27. Irrig ist darum die Ansicht der Scholastiker und der Alten, welche behaupten, daß nur der Mann zu Gottes Ebenbild erschaffen worden sei. (Siehe Thom. 1. quaest. 93. art. 4. ad 4.)

Dem widerspricht nicht die Stelle 1 Cor. 11, 7. Denn dort hat der Apostel nur eine untergeordnete Seite dieses Ebenbildes im Auge, nämlich das Herrsein, dessen Vorzug dem Manne allein eigenthümlich zukam. Dieses aber hebt darum die Hauptsache, nämlich die Vollkommenheit der Seele, welche gleichermaßen auch dem Weibe zukommt, nicht auf. (Siehe Augustin. l. 12. de Trinit. c. 7. tom. 3. col. 395. B.).

3. Was und welcherlei ist denn aber das Ebenbild Gottes?

Es ist nichts Anderes, als die wahre Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welcher der erste Mensch erschaffen worden ist, Eph. 4, 24; welche in der höchsten Vollkommenheit des ganzen Menschen, in der rechten Beschaffenheit, Unversehrtheit und Reinheit aller Kräfte Leibes und der Seele und deren Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Gesetz bestand.

Andre drücken sich, der Verständlichkeit wegen, so aus: das göttliche Ebenbild bestehe aus zwei Stücken, nämlich 1. aus einem Materiale; 2. aus einem Formale.

1. Das Materiale nennen sie die anerschaffene Vollkommenheit aller

Kräfte und die richtige Beschaffenheit der ganzen Natur, in der sie nach den verschiedenen Bestandtheilen der menschlichen Natur verschiedene Seiten unterscheiden: a. Im Erkenntnißvermögen und Verstand war vollkommene Erkenntniß des Wesens und Willens Gottes. b. Im Willen war freiwillige Hinkehrung zu Gott und völlige Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes. c. Im Herzen und Gemüth war die lieblichste Uebereinstimmung aller Gefühle und Neigungen mit dem göttlichen Gesetz, und in den übrigen Kräften der Seele und Gliedern des Leibes die vollkommenste Richtigkeit und der bereitwilligste Gehorsam ohne jegliches Widerstreben.

2. Als das Formale bezeichnen sie die Annahme der Gott wohlgefälligen Person, Gottes gnädige Inwohnung, die Mittheilung der höchsten Güter im reichsten Maße. Und alles dieses hätte der Mensch auf seine Nachkommen vererbt, wenn er in der anerschaffenen Vollkommenheit verblieben wäre.

4. Wie beweisest du, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit jenes Ebenbild Gottes sei?

Ich beweise es hauptsächlich aus der Wiederherstellung desselben. Denn einzig und allein dieses Bild Gottes, zu welchem der Mensch anfänglich erschaffen ward, ist es, zu welchem die durch den Heil. Geist Wiedergebornen erneuert werden sollen. Nun aber sollen die durch den Heil. Geist Wiedergebornen sich erneuern in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, Eph. 4, 23. Col. 3, 10. Also ist diese Gerechtigkeit und Heiligkeit jenes Ebenbild.

Der Beweis geht aus von der Natur des privativen Gegensatzes. Denn der Gegensatz von Haben und Verlust setzt die Identität des Subjects voraus*). Somit gilt folgender Grundsatz: Das Ebenbild Gottes bestand beim ersten Menschen nicht in der Gleichheit des Wesens, sondern nur in der Vollkommenheit der Eigenschaften. Denn Heiligkeit und Gerechtigkeit kommen dem Menschen nicht wesenshalber, sondern nur als innewohnende Eigenschaften zu. Irrig ist darum die Behauptung des Flacius, daß das Ebenbild die Substanz des Menschen selber sei sammt deren unwesentlichen Eigenschaften. (Clav. scriptur. tract. 6. de peccat. orig. p. 648. n. 10. et 20. Siehe Wigand. Manichaeism. p. 8. seq.) Hieraus ergeben sich diese weiteren Folgerungen: 1. Also ist das Ebenbild Gottes nicht der ganze Mensch, denn allein der Sohn Gottes ist das wesentliche Ebenbild Gottes; Hebr. 1, 3; und ein anderes ist, was zum Ebenbilde Gottes geschaffen wird, ein anderes das Ebenbild selbst. — 2. Es ist nicht das Wesen der vernünftigen Seele. — 3. Es ist nicht in der Seele, sofern sie geistig, unkörperlich, unsterblich,

---

*) „Im privativen Gegensatz stehen solche Begriffe, von denen der eine den andern nur an dem Subject negirt, welchem der positive Begriff seiner Natur nach zukommt. Solche Gegensätze sind: Leben — Todtsein; Sehen — Blindsein; reich — arm; Licht — Finsterniß ꝛc. Nur lebenden Wesen kommt das Sehen zu. Folglich kann auch nur von solchen gesagt werden, daß sie blind seien. Darum ist es nicht richtig, einen Stein blind zu nennen, denn von Natur kommt demselben das Sehen nicht zu" ꝛc. Dieterici Dialect. l. 1. c. XIX. — Vergleiche Trendelenburg, Gesch. der Kategorieenlehre. S. 103 folg. — Anm. des Uebers.

mit dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen begabt, in der Wahl äußerer Dinge frei ist, ferner sofern sie den Körper beherrscht, und andere lebende Wesen an Werth übertrifft rc. Denn das Ebenbild Gottes wird nur an den Wiedergebornen wiederhergestellt. Nun aber kommen jene Stücke im Ganzen und im Einzelnen auch den Nichtwiedergebornen zu. Und was will man dazu sagen, daß beim Verluste des Ebenbilds auch die Seele selbst nebst ihren natürlichen Fähigkeiten hätte verloren gehen müssen? — 4. Es ist nicht im Leibe des Menschen. Denn der Leib ist weniger edel als die Seele und blieb auch nach dem Verluste des Ebenbilds. — 5. Es ist nicht die äußere Gestalt; denn sonst hätte mit dem Verluste desselben auch die äußere Gestalt verloren werden müssen. — 6. Es ist nicht eine von der Substanz des Menschen verschiedene Substanz. Denn dann wäre nicht der Mensch selbst durch die Sünde verderbt worden, sondern eben jene vom Menschen in Wahrheit getrennte Substanz. — Es irren somit diejenigen Neulinge, welche die eine oder die andre von diesen Behauptungen aufstellen. — 7. Es ist nicht die Herrschaft des Menschen über die übrigen lebenden Wesen. Denn es ist diese ein gewisses äußeres Vorrecht, in welchem sich das Ebenbild Gottes mittelbar zeigte. Somit irren die Photinianer, welche dasselbe nur in diese Herrschaft setzen. (Catech. Racov. de via salutis c. 1. p. 22. 23.) — 8. Es ist auch nicht — zum wenigsten eine äußerliche Zierde, deren der Mensch wie eines schönen Kleides ohne Verderbniß seiner Natur wiederum hätte beraubt werden können. Denn es war vielmehr eine innere Zierde der ganzen Natur und eine anerschaffene oder der Natur beigegebene richtige und vollkommene Beschaffenheit der menschlichen Seele, welche nicht wegfallen konnte, ohne daß die letztere selbst dadurch verderbt wurde. — Es irren somit die Scholastiker, welche, wie Luther bezeugt, die Behauptung vertreten, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht mit anerschaffen, sondern nur eine Art äußerlichen Schmuckes, gleichsam als ein Geschenk zugegeben worden sei, wie wenn Einer einem schönen Mädchen einen Kranz aufsetze, wobei der Kranz sicherlich nicht ein Theil der Natur des Mädchens ist, sondern etwas von ihrer Natur Getrenntes, das von außen dazukommt und ohne Verletzung der Natur wieder weggenommen werden kann. (So Luther zum 1. B. Mos. c. 3. t. 1. f. 47. b.) Ebenso irrt Bellarminus, welcher das Ebenbild mit einem goldenen Zaum und mit einem Hemd vergleicht, wie auch mit einem Kleid, welche dem Menschen von außen angelegt und angezogen werden. (Siehe Bellarm. de grat. prim. hom. c. 5. tom. 4. col. 22. B.) Aber diese Lehre ist wie Gift zu fliehen, weil sie die Bedeutung der Erbsünde herabsetzt, wie Luther mit Recht erinnert (a. a. O.). Hier merke man nur dieses Eine, daß das vornehmste Subject des Ebenbildes Gottes im Menschen die Seele ist, daß es sich übrigens auch am menschlichen Körper und zwar vornehmlich an dem bewundernswürdig richtigen und schönen Verhältniß seiner Gliedmaßen unter einander abspiegelt. Dieses erörtern Augustinus (l. 6. de Genes. ad lit. c. 12. t. 3. col. 586. 587) und Bernhardus (Super Cantic. serm. 80. 81. 82. col. 809 seq.).

5. Ist dieses Ebenbild Gottes von Adam auf seine Nachkommen fortgepflanzt worden?

Keineswegs. Sondern durch den Sündenfall desselben ist es verloren und ist diese anerschaffene Vollkommenheit der Natur greulich zerrüttet und verderbt worden. Daher es folgerichtig von Adam heißt, daß er Kinder (nicht nach dem ursprünglich ihm an-

erschaffenen göttlichen Ebenbild, sondern) nach seinem (durch die Sünde verderbten) Bilde gezeugt habe, 1 Mos. 5, 3.

Ebendasselbe erhellt aus der Beschreibung der Erbsünde, welche ihrer Definition nach nichts Anderes ist als der Verlust und der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit selbst und die Verderbniß der ganzen menschlichen Natur, welche an die Stelle der ursprünglichen Vollkommenheit getreten ist. Vergl. Eph. 2, 1. 3. und 5, 8. Röm. 8, 7. und 7, 22. Col. 2, 13. 1 Cor. 15, 49. Daher sagt Basilius zu Psalm 48 (tom. 1. p. 128.): „Nachdem der Mensch das Ebenbild seines Schöpfers, der über allen Himmeln ist, verloren hat, so hat er anstatt desselben die Aehnlichkeit mit dem Irdischen angenommen." Und so hat Adam Kinder gezeugt, nicht nur nach seiner natürlichen und wesentlichen Gestalt, sondern auch nach der anderen, zur ersten hinzugekommenen Verunstaltung, die die Folge des Sündenfalls und dem göttlichen Muster entgegengesetzt war.

Somit irren diejenigen, welche behaupten, daß das göttliche Ebenbild am Menschen nicht verloren gegangen sei (Bellarm. de grat. primi hom. l. un. c. 2. t. 4. col. 13. B. C. Catechis. Racov. c. 1. p. 22. 23.). Denn diese läugnen die Erbsünde selbst. Nichts beweist ihr Einwand, daß der Mensch auch nach dem Falle Gottes Bild genannt wird, 1 Mos. 9, 6. Weish. 2, 23. Jac. 3, 9. (Epiphan. in epist. ad Joh. Hierosol. apud Perer. l. 4. in Genes. disput. de imag. Dei quaest. 7. p. 121. Bellarm. in der zuletzt angeführten Stelle col. 14.) Denn dieses geschieht nur in einer gewissen Hinsicht, nämlich sofern er anfangs so geschaffen, aber nicht nach dem Falle so geboren wurde; oder sofern in Adam Alle zu Gottes Ebenbild erschaffen worden sind; oder sofern sich in seiner verderbten Natur noch Reste und Schatten jenes Ebenbildes erhalten haben. In diesem Sinne behaupten auch die Alten, daß sich dasselbe im Menschen noch erhalten habe.

6. Wird es denn aber nicht irgendwie in uns wiederhergestellt?

In diesem Leben wird es wiederhergestellt in den Gläubigen dem Anfang nach vermöge Christi gnädiger Erstattung, 2 Cor. 6, 17. 1 Cor. 15, 49, und mittelst der Erneuerung des Lebens durch den Heil. Geist, Eph. 4, 23. Col. 3, 10. Im zukünftigen Leben aber wird es vollkommen wiederhergestellt werden, Psalm 17, 15. Phil. 3, 21. 2 Cor. 3, 18.

Es irren darum die Donatisten, Catharer und Adamiten, welche von einem vollkommenen göttlichen Ebenbild auch in diesem Leben wissen wollen — im Widerspruch mit 1 Cor. 13, 12: „Unser Wissen ist Stückwerk" 2c.

Von der Vorsehung
oder
Erhaltung der Creaturen.

7. Mit welchen Worten werden ferner in der Katechismuserklärung die Wohlthaten der Vorsehung und der Erhaltung der Creaturen aufgezählt?

„Ich glaube, daß mich Gott sammt allen Creaturen noch er-

hält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Aecker, Vieh und alle Güter; mit aller Nothdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet, und vor allem Uebel behütet und bewahret."

8. Warum wird dieß dem Artikel von der Schöpfung beigefügt?

Weil Gott sein Werk nicht, wie ein Baumeister das von ihm gebaute Haus, sich selbst überlassen hat, sondern die von ihm geschaffenen Dinge erhält und nach seiner väterlichen Vorsehung regiert.

Der Beweis stützt sich auf die Gott zukommende väterliche Fürsorge, welche durch einen Vergleich mit andersbeschaffenen Verhältnissen verdeutlicht wird. Es irren somit diejenigen, welche sich einbilden, daß die Welt selbst von Gott nur erschaffen worden sei, daß dagegen alles Uebrige von der Welt aus geschehe, während Gott ruhig und unthätig zusehe. (Siehe Augustin. l. 5. de Genes. ad lit. c. 20. t. 3. col. 576. B.) Hiegegen gilt: „Der Vater wirket bisher", Joh. 5, 17; „Er selbst gibt Jedermann allenthalben Leben und Athem", Apostg. 17, 25; „In ihm leben wir", ebendas. V. 28; „Er schläft nicht", Psalm 121, 4. „Gleichwie Nichts geschaffen ist, ohne durch das schöpferische, allmächtige Wesen, also ist Nichts, das sich reget, ohne durch seine Alles erhaltende Allmacht" (Anselm. in monolog. c. 12. t. 3. col. 7, A.).

9. Was ist also die göttliche Vorsehung?

Es ist diejenige Handlung Gottes, nach welcher er alle von ihm erschaffenen Dinge zu seines Namens Ehre und zu der Frommen Heil und Seligkeit frei, weise, mächtig und gut erhält und regiert.

Der hier bestimmte Begriff ist der der Vorsehung, welches Wort von „vor- oder vorhersehen" abgeleitet ist, wie das lateinische providentia von providere, und das griechische *πρόνοια* von *προνοέω* oder *προνοέομαι*. *Πρόνοια* findet sich Weish. 6, 8. 14, 3; ordinatio „Wort", in Psalm 119, 91. In gleichem Sinne stehen, jedoch nur mittelst Erweiterung oder Verengerung ihrer ursprünglichen Bedeutung, die Wörter visio, Sehen; provisio, Vorhersehen; præscientia, Vorherwissen. Denn die Vorsehung ist nicht ein bloßes, müßiges Ansehen der Dinge, sondern eine thätige Leitung aller Dinge. Und so schließt sie drei Stücke in sich, nämlich 1. daß Gott die Dinge vorher weiß; 2. daß er den Willen und die Neigung hat, für sie zu sorgen; 3. daß er solches wirklich thut. Gleichwohl aber bleibt ein Unterschied zwischen Wissen, Vorherwissen, Vorsehung und Vorherbestimmung (praedestinatio). Denn das Wissen bezieht sich auf die vergangenen und gegenwärtigen Dinge; das Vorherwissen aber auf die zukünftigen, welches von Gott nicht eigentlich ausgesagt werden kann. Denn Gott schaut und weiß alle Dinge in einem ewigen und unwandelbaren Jetzt, und darum ist sein Vorherwissen das Wissen von etwas Gegenwärtigem, ein Allsehen. Hierüber gelten folgende Sätze: 1. Gottes Vorherwissen ist unwandelbar. Nichtsdestoweniger aber sind gewisse Dinge, welche Gott vorher weiß, wandel-

bar und nicht nothwendig. 2. Darum hebt Gottes Vorherwissen bei den Dingen die Möglichkeit beides, des Seins und des Nichtseins, nicht durchaus auf. 3. Auch folgt daraus nicht, daß das, was Gott vorherweiß, darum mit absoluter Nothwendigkeit sein müßte.

Die Vorsehung erstreckt sich auf alle Dinge und Werke Gottes, die Vorherbestimmung nur auf die vernünftigen Creaturen; oder: „Die Vorsehung ist die Sorge Gottes für das, was existirt" (Damasc. l. 2. orthod. fid. c. 29. p. 148.); „die Vorherbestimmung ist die Vorbereitung der Gnade" (Hugo de Sancto Victore, c. 21. l. 1. de sacr. part. 2. t. 3. f. 363. C.). — Hiebei ist zu merken 1. der Satz des Augustinus (de praedest. sanct. c. 10. t. 7. col. 1244. D.): „Vorherbestimmung ohne Vorherwissen kann nicht sein; dagegen Vorherwissen ohne Vorherbestimmung kann sein". So hat Gott die Bosheit des Judas zwar vorher gewußt, hat sie aber nicht vorher bestimmt. (Derselbe l. 6. hypognostic. contr. Pelag. t. 7. col. 1412. D.) — 2. Der Satz: Durch das Vorherwissen weiß Gott das Gute und das Böse. Aber die Vorherbestimmung bezieht sich immer auf das Gute (Prosp. in respons. ad Gall. c. 14. p. 328). —

Die Definition selbst ist gebildet mittelst des Gattungsbegriffs und des Artunterschieds. Der Gattungsbegriff ist: eine Handlung Gottes. Hieraus ergibt sich der Satz: Somit ist Gottes Vorsehung nicht ein müßiges Zuschauen, sondern eine thätige Leitung der Dinge, Weish. 6, 8. Der Artunterschied ist bestimmt mit Rücksicht auf das Subject, die Wirkung, die Art und Weise und den Zweck. Das Subject der Vorsehung oder der Gegenstand, mit dem sie umgeht, sind alle erschaffenen Dinge. Hieraus ergibt sich der Satz: Somit sind alle Dinge, auch die kleinsten und geringfügigsten, Gegenstände der göttlichen Vorsehung, wie die Sperlinge, ja selbst die Haare auf dem Haupte, Matth. 10, 29; die Würmlein Jon. 4, 7. „Du siehst", sagt Basilius (hom. 7. hexaem. t. 1. p. 37.), „wie die göttliche Vorsehung Alles erfüllt und sich auch aufs Kleinste erstreckt". Und (hom. 8. in Psalm. 33. t. 1. p. 93.): „Du siehst Gottes Auge, daß Nichts, selbst von den kleinsten Dingen, seinem Blick entgeht." Es irren somit diejenigen, welche meinen, daß Gott sich zwar um die hohen Dinge kümmere, auf die einzelnen, vergänglichen und geringen Dinge aber nicht achte. Treffend sagt Ambrosius (l. 1. off. c. 13. t. 1. p. 7.): „Wenn es kein Unrecht und keine Schande für Gott ist, auch die allergeringsten Dinge geschaffen zu haben, so ist es noch viel weniger eine Schande für ihn, dieselben zu regieren und zu versorgen, nachdem er sie erschaffen hat." Es ergibt sich somit, daß Gott fortwährend alle Dinge leitet und erhält. — Die Art und Weise dieser Leitung ist als eine vierfache bezeichnet: 1. Sie geschieht aus freiem Willen. Denn Gott ist ein mit vollkommener Freiheit handelndes Wesen, Psalm 115, 3. Somit irren die Stoiker, welche Gott in der Reihenfolge der zweiten Ursachen an eine unabänderliche Nothwendigkeit gebunden wissen wollen. (Siehe Epiphan. l. 1. haeres. 5. t. 1. p. 6. Augustin. Civ. D. l. 5. c. 9. col. 294. D.) Hiegegen gilt: Gott ist nicht von der Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit ist von Gott abhängig. — 2. Gott regiert weise. Denn er ordnet Alles nach bestimmten Zwecken und läßt es nach seinem weisen, uns freilich oft unbekannten Plan zu seiner Ehre und Herrlichkeit ausschlagen, Psalm 94, 8. 139, 7. Somit irren die Epicuräer, welche dem Wahne huldigen, daß Alles vom Zufall und blinden Ungefähr abhängig sei. Hiegegen gilt: „Nur die Unwissenden reden von einem blinden Glück und Ungefähr" (Basil. conc. 8. in Psalm. 32. t. 1. p. 93. Vergl. Augustin. de C. D. l. 4. c. 18. col. 249. seq.); „solches ist die Sprache menschlicher Unwissenheit" (Augustin.

l. 5. de Civ. D. c. 9. t. 5. col. 294. D.). Denn durch Zufall und von Ungefähr geschieht in Ansehung Gottes Nichts; sondern ein solches Geschehen findet nur statt von unserm Standpunkt aus, sofern wir das Geschehende als ein Zufälliges ansehen, weil wir die wahren Ursachen nicht kennen. — 3. Gottes Regierung ist eine mächtige, weil er der Allerhöchste ist. Denn sein Handeln kann durch keine Gewalt gehemmt, durch kein Gesetz gebunden, durch keinen Mangel an Kraft geschwächt werden. „Alles, was er will, das kann er, und es geschieht" (Damasc. l. 2. orthodox. fid. c. 29. p. 148.). — 4. Gott regiert gut. Denn er ist im vollkommensten Grade gut. Deßwegen bringt er auch aus dem Allerbösesten etwas Gutes hervor und „gebraucht das Böse gut, so daß es zur Förderung der Frommen dienen muß". (Augustin. epist. 59. ad Paulin. t. 2. col. 301. A.) Siehe 1 Mos. 50, 20.

Der Zweck ist als ein zweifacher angegeben. Der oberste Zweck ist die Ehre des göttlichen Namens, der Nebenzweck das Heil der Frommen. Dem untergeordnet ist der andre, im conträren Gegensatz zu ihm stehende, nämlich die Bestrafung der Gottlosen, welche zur Ehre Gottes gereicht.

10. Auf wie vielfache Art bethätigt sich die göttliche Vorsehung?

Auf zweifache Art, nämlich als allgemeine Vorsehung und als besondere Vorsehung.

Den Eintheilungsgrund bildet die Verschiedenheit der Gegenstände, mit denen sich die göttliche Vorsehung beschäftigt. Die erstere wird auch die generelle, die letztere die specielle Vorsehung genannt.

11. Welche nennst du die allgemeine Vorsehung?

Diejenige, durch welche Gott die Creaturen nach dem ihnen eingepflanzten natürlichen Trieb leitet, dazu auch den ganzen Lauf der Natur, wie er von ihm eingerichtet ist, ordentlich erhält.

Apostg. 17, 28: „In ihm leben ꝛc. wir". Vergl. Psalm 104. Hebr. 1, 3. Matth. 5, 45: „Er läßt die Sonne aufgehen" ꝛc. 1 Cor. 15, 38: „Er gibt einem jeglichen von den Samen seinen Leib".

Dem widerspricht nicht 1. die Stelle 1 Cor. 9, 9: „Sorget auch Gott für die Ochsen?" Denn diese Worte sind nicht in unbedingtem Sinne gemeint, da nach Psalm 36, 7 Gott beiden, Menschen und Vieh, hilft; sondern sie sind beziehungsweise geredet, sofern Gott dem Vieh nicht gleiche Fürsorge zu Theil werden läßt, wie den Menschen. Denn die größere Sorge wird den Menschen zu Theil. „Wenn auch die göttliche Vorsehung sich insgemein auf Alles erstreckt, mag es auch noch so klein sein, so ist doch die vernünftige Creatur in ganz besonderer Weise unter Gottes Obhut gestellt, sofern dieselbe nämlich die Herrschaft über ihre eignen Handlungen besitzt und der ewigen Seligkeit fähig ist; und in dieser Hinsicht trägt Gott nicht Sorge für das unvernünftige Vieh, weil dieses desselben Endzweckes nicht fähig ist" (Lyrae glossa ad h. loc.).

Ferner wird Obiges nicht aufgehoben 2. durch den Einwurf, daß vieles, was geschehe, so verworren und unordentlich eintrete. Denn Gott ist der Urheber und Erhalter der Ordnung, die Unordnung und Verwirrung kommt nicht von Gott. Vieles kommt unsrer Vernunft verworren und unrichtig vor, was wir doch, wie Johann von Damascus (a. a. O. S. 148 seq.) sagt, billig bewundern, loben und ohne Nachgrübeln annehmen sollten, schon deß-

wegen, weil wir die göttliche Vorsehung nicht vollkommen erkennen und begreifen können.

Ebensowenig beweist gegen uns 3. die Unbeständigkeit des Wetters. Denn auch Schnee, Hagel und Eis richten Gottes Willen aus, Psalm 18, 14, wodurch er anzeigt, daß auch die Ordnung dieser Dinge, als eine der göttlichen Regierung unterworfene, nicht sowohl eine dem Ganzen der Welt gegenüber mangelhafte und unregelmäßige, als vielmehr eine uns verborgene sei (Augustin. l. 5. de Genes. c. 21. t. 3. col. 577. B).

Nichts beweisen endlich gegen Obiges 4. die Mißgeburten und Mängel in der Natur. Denn solche Erscheinungen treten nur als Nebenausnahmen aus dem Geleise der Natur (Aristot. lib. 4. de generat. anim. c. 4. t. 4. p. 795. num. 30 seq.), sofern sie nicht der Ordnung der allgemeinen Ursache, sondern nur der der besonderen Ursache gegenüber eine Ausnahme bilden, oder (nach der Unterscheidung des Thomas in prim. secund. quaest. 21. art. 1), indem sie zwar nicht dem letzten Endzweck, nämlich der Vollkommenheit des Geschaffenen, entsprechen, wohl aber dem nächsten Zweck. Denn die Natur erweist sich als thätig dadurch, daß sie etwas bildet.

12. Welche nennst du die besondere Vorsehung?

Diejenige, nach welcher Gott etliche Creaturen und gewisse Menschen ganz besonders lenkt und leitet, insonderheit aber seine Kirche gnädiglich regiert, erhält und beschirmt.

Psalm 34, 16: „Die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten.“ Siehe Psalm 73 und 91. Hiebei merke: Diese göttliche Leitung ist entweder eine ordentliche, welche durch Mittel erfolgt, oder eine außerordentliche, welche erfolgt theils ohne Mittel, wie der Herr Mosen 40 Tage erhalten hat, 2 Mos. 34, 21; desgleichen den Elias, 1 Kön. 19, 8; theils wider die Natur der Mittel; dahin gehört das Stillestehen des Rothen Meeres, 2 Mos. 14, 17; das Stillestehen der Sonne und des Mondes, Jos. 10, 13; die Rückwärtsbewegung der Sonne, 2 Kön. 20, 11; das Verwandeln des Felsen in Wasserseen, Psalm 114, 8; das Dämpfen der Feuersgluth, Dan. 3, 27; das Verschließen des Rachens der Löwen, Dan. 6, 22; das Schwimmen des Eisens, 2 Kön. 6, 6. Und zwar hat Gott solches gethan, 1. um zu bezeugen, daß er an die in der Natur geltenden Ursachen nicht gebunden sei; 2. damit wir, wenn uns alle Mittel ausgehen, an seiner Vorsehung nicht zweifeln.

13. Wenn nun aber die göttliche Vorsehung auf das Leben und die Handlungen der Menschen im Besonderen geht, erstreckt sie sich dann auch zugleich auf alle und jegliche Handlungen ohne Unterschied?

Mit nichten. Denn anders ist sie betheiligt bei den guten Handlungen, anders bei den schlechten. Die guten nämlich gebietet, unterstützt und billigt sie, die schlechten aber gebietet sie weder, noch unterstützt sie dieselben, noch treibt sie zu denselben an; sondern läßt sie nur zu, setzt ihnen zuvor Maß und Ziel und läßt etwas Gutes daraus erwachsen.

Gute Handlungen sind gut entweder im weltlichen Sinn oder im geistlichen Sinn. Die weltlich guten gebietet und billigt Gott dergestalt, daß er mitunter sogar die Nichtwiedergebornen besonders dazu erweckt und die Handlungen wider die Absicht der sie Verrichtenden zu einem guten Zwecke aus-

schlagen läßt. Dieß zeigt das Beispiel des Cyrus, Jes. 45, 1. Die geistlich guten Handlungen billigt er in der Weise, daß er selbst dieselben durch den Heil. Geist in uns wirkt und hervorbringt, und die Wiedergebornen kraft (nicht ihrer Natur, sondern) des Heil. Geistes dabei mitwirken. — Bei den schlechten Handlungen ist Gott betheiligt: 1. sofern er sie vorher weiß, Sir. 23, 28; 2. sofern er sie erhält, indem er das Vermögen der Bewegung und des bloßen Handelns — nicht aber das Böse an der Handlung — gibt, Apostg. 17, 28; 3. sofern er die Hand abzieht. „Gott zwingt nämlich Niemanden zum Bösen, sondern er zieht nur von denen, die es verdienen, die Hand ab," sagt Augustinus (de nat. et grat. c. 23. t. 7. col. 741. A.); 4. sofern er sie zuläßt, Apostg. 14, 16. Psalm 81, 13; 5. sofern er Maß und Ziel setzt, nach dem Beispiel Hiob 1, 10; 5. sofern er Gutes daraus hervorgehen läßt. Die Gründe aber, aus denen Gott den Menschen das Sündigen erlaubt, sind schön entwickelt von Johannes Damascenus (l. 2. Orthod. fid. c. 29. p. 149), den man nachlesen möge.

Es irren somit diejenigen, welche behaupten, daß „Gott den Willen der Gottlosen zu schweren Sünden geneigt mache und antreibe" (P. Martyr. ad Rom. fol. 38.), daß „er den Menschen in Mutterleib mit einer geistigen Verkehrtheit und Nöthigung zum Sündigen erschaffen und gebildet habe" (Bucer. in c. 1. Roman. p. 94.), „daß er den Esau dazu geschaffen habe, damit er gottlos leben solle" (Zwingl. part. 2. oper. elench. contra Anabapt. f. 36, a.), „daß er den Räuber zum Morde, selbst des Unschuldigen und Unvorbereiteten, bewege" (Ebenders. p. 1. fol. 366, a, 2c.).

Hiegegen gilt: „Gott ist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt", Psalm 5, 5; „Was in der Welt ist, ist nicht vom Vater" 2c., 1 Joh. 2, 16; „Sünde ist ein Greuel vor Gott", 5 Mos. 25, 16; „Du darfst nicht sagen: Habe ich unrecht gelehret, so hat es Gott gethan", Sir. 15, 11. 12. — Siehe hierüber oben in der Lehre von der Sünde.

14. Womit verdienen wir denn aber solch große Wohlthaten, wie der himmlische Vater nach dieser seiner Vorsehung sie uns erweist?

Wir verdienen deren keine, sondern der gütige himmlische Vater gibt uns dieß Alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohne alle unser Verdienst und Würdigkeit.

15. Was sind wir also diesem allermildesten Vater schuldig?

Wir sind schuldig:

1. Ihm für Alles dieses von Herzen Dank zu sagen.
2. Mit lautem Munde Lob darzubringen.
3. Ihm mit kindlicher Ehrfurcht zu dienen.
4. Ihm das ganze Leben hindurch in Allem treulich gehorsam zu sein.

16. Warum wird der Erklärung dieses Artikels beigefügt: „Das ist gewißlich wahr?"

Um die Freudigkeit und unerschütterliche Gewißheit dieses unsers Glaubens zu bezeugen, da wir an demselben durchaus nicht zweifeln dürfen.

Von dem Zweiten Artikel des Apostolischen Symbolums.

1. Wovon handelt der Zweite Artikel des Apostolischen Symbolums?

Von dem Werke der Erlösung.

2. Wie lauten die Worte desselben?

Und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist von dem Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrauen, gelitten unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben und begraben, niedergefahren zur Höllen, am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.

3. Was ist das?

Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlornen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels, nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, theuren Blut, und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben, auf daß ich sein eigen sei, und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene, in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit; gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit; das ist gewißlich wahr.

4. Wie viel Glieder enthält dieser Artikel und die Auslegung desselben?

Hauptsächlich zwei: 1. von der Person unsers Herrn Jesu Christi; 2. von dem Amt Christi.

I. Von Christi Person.

1. Welche Worte dieses Artikels handeln insonderheit von Christi Person?

Die zu Anfang des Artikels: „Und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist von dem Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrauen."

2. Wer ist also Jesus Christus?

Jesus Christus ist die zweite Person der Gottheit, wahrer Gott, in Ewigkeit vom Vater geboren, und auch wahrhaftiger

Mensch, in der Zeit aus Maria, der Jungfrauen, geboren, der einige Erlöser des menschlichen Geschlechts.

3. Welche Stücke sind bei dieser Beschreibung der Person Christi in Acht zu nehmen?

Vornehmlich vier: 1. welche und was für Namen der Person gegeben werden; 2. wie viele und welche Naturen in Christo seien; 3. welches und wie beschaffen die Vereinigung der Naturen sei; 4. welcher Art und wie vielfach die Mittheilung der Eigenschaften dieser Naturen sei.

4. Warum wird denn nun der Sohn Gottes „Jesus" genannt?

Jesus, das ist: Seligmacher oder Heiland, wird er von dem Engel genannt, weil er sein Volk selig machen sollte von allen Sünden, Matth. 1, 21; und weil in keinem Anderen Heil ist, auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen wir sollen selig werden, Apostg. 4, 12.

Die Bezeichnung ist hergenommen von der Wirkung. Denn im Hebräischen ist die Form des Namens Jeschuah und Jehoschuah, Seligmacher, Retter, vom Zeitwort jascha = er hat gerettet. (Ueber diesen Namen siehe bei Galatin. l. 3. de arcan. cathol. verit. c. 20. col. 153 seq.) Im Griechischen lautet der Name Ἰησοῦς, in dessen sechs Buchstaben die Altväter ein besonderes Zahlengeheimniß suchten.

Nichts besagt der Einwurf, daß auch Andre diesen Namen „Jesus" gehabt haben, wie Josua, der Führer des Volkes Israel, Jos. c. 1, und der Hohepriester Josua, Zach. 3. Denn a. letzteres sind ungleichartige Fälle. Denn diesen Personen war der Name nur von Menschen, Christo aber war er von dem Engel gegeben; b. die Andern sind nur Vorbilder, Christus dagegen ist der wahre Seligmacher; c. die Andern haben nur leiblichen Segen gewirkt, Christus auch geistlichen; d. die Andern waren nur die Werkzeuge, durch die der Segen kam, Christus aber ist auch der Ueheber desselben. Demnach heißt der Sohn Gottes Jesus, Seligmacher, in ganz besonderem Sinne, und zwar 1. weil er allein selig macht, Apostg. 4, 12 (mit Ausschluß aller Creaturen); 2. weil er von allen Sünden erlöst, Matth. 1, 21. 1 Joh. 1, 7; 3. weil er durch ein wirkliches Verdienst und auf wirksame Weise selig macht: durch ein Verdienst oder Genugthun, weil er die Versöhnung ist für unsre Sünden, 1 Joh. 2, 2; auf wirksame Weise: weil er die Wohlthaten der Erlösung durch den Heil. Geist mittelst des Wortes und der Sacramente uns mittheilt, zueignet und versiegelt. 4. Weil er aufs allervollkommenste selig macht: „Es ist nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind", Röm. 8, 2. Er fängt nämlich hier in uns die Seligkeit an, vollendet sie aber dermaleins in der andern Welt.

5. Warum wird er Christus genannt?

Christus, das ist Gesalbter, heißt er, weil er von dem Heil. Geist zu unserm Propheten, Hohenpriester und König ohne Maß gesalbt worden ist, Joh. 3, 34. Apostg. 10, 38. Psalm 45, 8.

Χριστός ist ein griechisches Wort, welches herkommt von dem Zeitwort

χρίω (chrio) = ich salbe. Daher sagt Augustinus (in Psalm. 44. t. 8. col. 410. B.): „Der Name Christus bezieht sich auf die Salbung." Und an einer anderen Stelle: „Der hebräische Name Messias ist gleich dem griechischen Christus und bedeutet auf lateinisch Unctus, d. h. der Gesalbte. Denn Christus ist so genannt von seiner Salbung; Chrisma ist das griechische Wort für unctio, d. h. Salbung. Somit ist Christus der Gesalbte." (Tractat. 7. in Joh. t. 9. col. 66. D. und 67. A.) Die Bezeichnung aber beruht auf einer Vergleichung. Denn gleichwie im A. Test. die Propheten, Priester und Könige bei der Einweihung in ihr Amt mit Oel gesalbt zu werden pflegten, 2 Mos. 29, 7; 1 Sam. 16, 13, — daher sie auch die Gesalbten des Herrn genannt wurden, Jes. 45, 1, — so ist auch Christus gesalbt worden, zwar nicht mit irdischem Oel, wohl aber mit dem Heil. Geist, zu einem Propheten und Lehrer, der uns den Willen seines Vaters von unsrer Erlösung offenbaren sollte, Joh. 1, 18; zu einem Hohenpriester und Priester, der uns durch das einige Opfer seines Leibes erlösen, Hebr. 10, 10, und allezeit vor dem Vater für uns erscheinen sollte, Hebr. 9, 24; zu einem Könige, der uns durch Wort und Geist regieren, Psalm 2, 6, und uns wider alle Feinde schützen sollte, Zach. 9, 8. Matth. 22, 44 ff.

Hiebei sind folgende Sätze der Väter zu beachten: I. Der Name Christus ist ein Personenname, der nicht einfache Beziehung hat, sondern zwei Naturen bezeichnet (Joh. Damasc. l. 3. orthod. fid. c. 3. p. 172.) „Unter Christus muß man sich in Andacht beide Naturen zusammen denken", sagt Athanasius (orat. 5. contr. Arian. t. 1. p. 323. C.).

II. Die Salbung ist Mittheilung des Heil. Geistes ohne Maß, Psalm 45, 8. Joh. 3, 34. Jes. 11, 2 ff. Hiebei ist der Eine Punct zu merken, daß nämlich Christo in der Schrift auch andre Namen beigelegt werden, wie in Jes. 7, 14. 9, 6. Aber dieselben sind alle zusammen, wie auch jeder einzelne in dem Namen Jesus begriffen, und werden ihm beigelegt mit Rücksicht theils auf seine Person, theils auf die eine der beiden Naturen, theils auf sein Amt 2c.

III. Der Sohn Gottes ist daher erst Christus genannt, seitdem er im Leibe der gebenedeiten Jungfrau empfangen und ohne Veränderung Fleisch geworden ist. (Damasc. l. 4. orth. fid. c. 6. p. 289.) Dem widerspricht nicht, daß Christus ist gestern und heute, Hebr. 13, 8, und daß es heißt, er sei in der Wüste von den Juden versucht worden, 1 Cor. 10, 9. (Ochin. bei Zanch. l. 2. de trib. Elohim, c. 4. t. 1. col. 406.) Denn dieses ist gesagt: 1. weil er nur Eine Person ist; 2. weil jene Salbung in Gottes ewigem Rathschluß bestimmt war; 3. weil sie vorher verkündigt und in Vorbildern vorher dargestellt war.

IV. Er hat sich selbst gesalbt. Als Gott salbte er den Leib mit seiner Gottheit, als Mensch aber ist er der Gesalbte. (Damasc. l. 3. orthod. fid. c. 3. p. 172.) Daher

V. Die Salbung selbst bezieht sich auf die Menschheit. (Damasc. l. 4. orth. f. c. 6. p. 249.)

6. Wie viele und welche Naturen sind aber in Christo?

Zwei: die göttliche, welche ihm der Vater durch die Zeugung von Ewigkeit her mitgetheilt hat, nach welcher er wahrhaftiger Gott ist; und die menschliche, welche er durch besondere Wirkung des Heil. Geistes in der Jungfrau Maria empfangen und in der Zeit angenommen hat, nach welcher er wahrhaftiger Mensch ist.

7. Wie beweisest du, daß Christus wahrhaftiger Gott sei?

Ich beweise es mit folgenden Gründen:

1. weil er in der Schrift ausdrücklich und ohne alle Beschränkung Jehovah, Jerem. 23, 6, und Gott genannt wird, Joh. 20, 28. Röm. 9, 5. 1 Joh. 5, 20;

2. weil er ist und genannt wird Gottes eigener Sohn, Röm. 8, 32, und eingeborner Sohn Gottes, Joh. 1, 18. 3, 16, der Erstgeborne vor allen Creaturen, Col. 1, 15. Hebr. 1, 6, und kraft der ewigen Zeugung der ewige Sohn Gottes, Psalm 2, 7;

3. weil ihm die Gott allein zukommenden wesentlichen Eigenschaften beigelegt werden. Denn er ist ewig, Sprüchw. 8, 23. Joh. 1, 1; unveränderlich, Hebr. 1, 11; allgegenwärtig, Matth. 18, 20. 28, 20; allmächtig, Matth. 11, 27; allwissend, Joh. 2, 25. 16, 30; gut, barmherzig, wahrhaftig, gerecht u. s. w., wie die Schrift hin und wieder bezeugt.

4. weil er wahrhaft göttliche Werke aus eigener Kraft zu seiner Ehre wirkt, Joh. 1, 3. 5, 19;

5. weil ihm die Gott allein gebührende Ehre zugeschrieben wird, vergl. Psalm 97, 7. Hebr. 1, 6. Röm. 14, 11. Phil. 2, 9;

6. weil endlich außer ihm, als der Heilsquelle, keine Seligkeit zu finden ist, Apostg. 4, 12. 10, 43 2c. Dieses und Anderes beweist unzweifelhaft, daß Christus wahrhaft, eigentlich und von Natur Gott sei.

I. Der erste Beweisgrund ist hergenommen vom Namen. Der Name Jehovah nämlich ist der wesentliche Name Gottes, der keiner Creatur zukommt, Jes. 42, 8. 44, 6. Dem widerspricht nicht

1. der Einwurf, daß der Name Jehovah auch dem Moses beigelegt werde, 2 Mos. 4, 16; ferner dem Altar Mosis, 2 Mos. 17, 15; dem des Gideon, Richt. 6, 24; der Stadt Jerusalem, Ez. 48, 35. (Galat. l. 3. de arcan. catholic. veritat. c. 9. p. 129. seq. E. Ochinus bei Zanch. l. 2. de trib. Elohim, t. 1. c. 2. col. 401.) Denn a. dieser Einwurf enthält eine falsche Folgerung und stützt sich auf Ungleichartiges. Denn dem Moses wird nicht der eigentliche Gottes- und Messiasname Jehovah beigelegt, sondern nur die Bezeichnung Elohim, welche mitunter auch den Engeln und Götzen gegeben wird, Psalm 96, 5. 1 Mos. 35, 2. — b. Derselbe beruht auf einer unrichtigen Beziehung. Denn dieser Name wird Dingen nicht schlechthin und geradezu beigelegt, sondern nur beziehungsweise, sofern sie nämlich ein Denkmal einer von Gott geleisteten Wohlthat oder ein Kennzeichen der gnädigen Gegenwart Jehovahs waren. Deßwegen heißt es bei Ezechiel nicht schlechthin Jehovah, als ob die Stadt Jerusalem selbst Gott wäre, sondern es wird die Ortsbezeichnung „schammah = „daselbst" beigefügt; um davon weiter nichts zu sagen, daß an der betr. Stelle gar nicht von dem irdischen, sondern von dem oberen Jerusalem die Rede ist (Galatin. d. l.).

2. Der Einwurf, daß auch die obrigkeitlichen Beamten Götter (Elohim) genannt werden, Ps. 82, 6. (Zanch. l. 3. de trib. Eloh. c. 2. col. 430.) Denn es geschieht dieses weder in unbeschränktem, noch in eigentlichem, son-

dern in übertragenem Sinne, sofern sie ein göttliches Amt verwalten und die Stelle Gottes auf Erden vertreten.

3. Der Einwurf, daß der Vater allein wahrer Gott genannt werde, Joh. 17, 3 (Ebenders. a. a. O. col. 483. C.). Denn hiebei wird Zusammengehöriges getrennt, indem gleich darauf folgt: „Und den du gesandt hast, Jesum Christum." Auch beruht dieser Einwurf auf einer falschen Entgegensetzung. Denn durch das Wort: „allein" werden nicht der Sohn und der Heil. Geist ausgeschlossen, sondern nur die Götzen und erschaffenen Dinge.

II. Der zweite Beweisgrund ist hergenommen von der Benennung „Sohn" und dem dieser Benennung zu Grunde liegenden Verhältniß. Dem stehen nicht im Wege folgende Einwürfe:

1. Daß auch die Engel — Hiob 38, 7 — und die Frommen — Röm. 8, 17 — Söhne oder Kinder Gottes genannt werden. — Denn dieses sind unähnliche Fälle. Denn die Engel werden Kinder Gottes genannt wegen der in der Schöpfung ihnen zu Theil gewordenen Gnade, und die Frommen wegen ihrer gnädigen Annahme an Kindesstatt. Der Sohn Gottes aber ist Gottes Sohn von Natur. Denn „dieser ist der wahre und eigene Sohn Gottes, und zwar seinem Ursprung nach, nicht erst durch Annahme an Kindesstatt; in Wahrheit und Wirklichkeit, nicht durch bloße Benennung; von Geburt, nicht von wegen der Erschaffung", sagt Hilarius (l. 3. de Trinit. p. 26.).

2. Daß nirgends in der Schrift stehe, Christus sei der natürliche Sohn Gottes. (Zanch. d. loc. col. 447.) — Denn wenn auch nicht dem Buchstaben nach, so steht es doch dem Sinne nach darin. Die Schrift sagt, er habe Gott zu seinem eigenen Vater, Joh. 5, 18, und gemäß diesem Verhältniß, er sei der eigene Sohn des Vaters, Röm. 8, 32, der Eingeborne vom Vater, Joh. 1, 18; woraus sogar schon die Juden den Schluß zogen, er sei der natürliche Sohn Gottes. Siehe Joh. 5, 18. 19, 7. Er wird aber nicht darum der Eingeborne genannt, weil er allein aus Maria, der Jungfrau, durch den Heil. Geist geboren ist. Denn er ist nicht der Sohn des Heil. Geistes, noch auch der eigene Sohn Gottes in dem Sinne, wie die Kirche das eigene Volk Gottes genannt wird, 1 Petr. 2, 9. Sondern als Eingeborner und Eigener wird er in Gegensatz gestellt zu den Engeln und Menschen, als der nicht durch Schöpfung noch durch Annahme an Kindesstatt Gottes Sohn, sondern einzig und allein aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit her gezeugt ist, was keinem Engel, geschweige denn einem Menschen zukommt, Hebr. 1, 5. Darum wird er auch das wesentliche Ebenbild des Vaters genannt, ebendaselbst V. 3.

3. Daß er der Erstgeborne vor allen Creaturen genannt wird, Col. 1, 15. (Zanch. d. l. col. 447. und c. 12. col. 495.) — Denn hiebei wird der Ausdruck falsch gefaßt. Christus heißt nicht der Erstgeschaffene, sondern der Erstgeborne, und zwar vor aller und jeglicher Creatur, weil durch ihn Alles geschaffen ist, was im Himmel und auf Erden ist, V. 16. (Siehe Basil. l. 4. cont. Eun. t. 2. p. 349.)

4. Daß gewisse Sprüche der Schrift von der geistlichen Geburt reden, durch welche die Frommen mittelst des Worts und der Sacramente zu Kindern Gottes geboren werden. — Denn als Schluß gefaßt, enthält dieser Einwurf 4 Begriffe, weil Geburt in den betreffenden Stellen im übertragenen Sinne gebraucht ist. Der Vater hingegen „ist im eigentlichen Sinne Vater und der Sohn im eigentlichen Sinne Sohn", sagt Athanasius (epist. ad Serap. t. 1. p. 357. C.).

III. Der dritte Beweisgrund ist den wesentlichen Eigenschaften Gottes

entnommen. Denn Gott allein ist ewig, allmächtig, allwissend 2c. Nichts besagen folgende Einwürfe:

1. Daß Sprüchw. 8, 22 es von der Weisheit heiße, sie sei geschaffen. — Denn dem hebräischen Text nach heißt es: „hat mich gehabt". Somit beruht der Einwurf auf einer falschen Uebersetzung.

2. Daß Christus sage, er könne Nichts thun, denn was er sehe den Vater thun, Joh. 5, 19. (Siehe Zanch. d. l. c. 10. col. 476.) — Denn dieses hebt seine Gottheit nicht auf, sondern im Gegentheil bestätigt er hier dieselbe wegen der Wesenseinheit, die er mit dem Vater hat, und wegen der ungetheilten Gemeinsamkeit der allmächtigen Kraft, die er behauptet.

IV. Der 4. Beweisgrund stützt sich auf die Wirkungen oder rein göttlichen Werke, deren Zahl durch weitere Zerlegung noch vermehrt werden kann. Es sind dieses 1. die Erschaffung und Erhaltung aller Dinge, Joh. 1, 3; 2. die Verrichtung von Wundern, Apostg. 10, 38. Joh. 20, 30 2c.; 3. die Vorausverkündigung zukünftiger Dinge, Joh. 21, 18. Luc. 22, 34 2c.; 4. die Sammlung, Leitung und Heiligung der Kirche 2c.

Hiegegen beweist Nichts der Einwurf:

es stehe auch von den Aposteln geschrieben, daß sie Wunder verrichtet haben. (Siehe Zanch. l. 3. de trib. Eloh. c. 4. col. 443.) Denn sie haben solche verrichtet: a. nicht aus eigener, sondern aus Christi Kraft, Apostg. 3, 6. 9, 34. Hier ist also die wirkende Ursache falsch gefaßt. — b. nicht zu ihrer eigenen, sondern zu Christi Ehre. Somit ist auch der Zweck falsch gefaßt.

V. Der 5. Beweisgrund bezieht sich auf die Verehrung und Anbetung. Dagegen beweist Nichts der Einwurf: es stehe von den Frommen geschrieben, daß sie zu Zeiten auch Könige und fromme Menschen angebetet haben (Ebenders. c. 3. col. 435.). Denn dieses war keine göttliche Anbetung, sondern weltliche, äußerliche Ehrerbietung, die man den Oberen zu erweisen schuldig ist. Weil dieser Einwurf auf einem Schluß mit 4 Begriffen beruht, so ist die Folgerung eine falsche.

VI. Der 6. Beweisgrund ist hergenommen von der wirkenden Ursache, die unser Heil geschaffen hat. Es irren somit — 1. die Ebioniten, Cerinthianer und Samosatener, welche Christum nur für einen gewöhnlichen Menschen ausgeben. (August. lib. ad Quodvult. haeres. 8 et 10. t. 6. col. 15. A. Eder. mataeol. haeres. 3. n. 10. p. 38. 42.). — 2. Die Paulinianer, Photinianer und Servetianer, welche die gotteslästerliche Behauptung aufstellen, daß Christus in der Maria seinen ersten Anfang genommen habe (Augustin. haeres. 44. 45. col. 20. C.). — 3. Die Aetianer und Eunomianer, welche läugnen, daß Christus dem Vater in Macht und Wirken gleich gewesen sei (Ebenders. haeres. 54. col. 25. c. Prateol. l. 5. elench. haeres. 19. p. 168. a.). — 4. Die Arianer, Muhamedaner und Antitrinitarier insgemein, welche auf jede mögliche Weise die wahre Gottheit Christi bestreiten. (Augustin. a. a. O. haeres. 49. col. 24. D. Prateol. 11. Elench. haeres. 3. p. 304. a.). Zur Widerlegung dieser nichtigen Einreden sind folgende Regeln zu beachten:

1. Von Gott soll man urtheilen einzig und allein aus und nach dem geoffenbarten Wort und nicht nach den Hirngespinnsten der Ketzer.

2. Darum sind die göttlichen Geheimnisse nicht nach philosophischen Grundsätzen zu beurtheilen.

3. Grundsätze, welche in Bezug auf die endliche Natur wahr sind, dürfen nicht auf das unendliche Wesen Gottes übertragen werden.

4. Einiges wird von Gott ausgesagt seinem Wesen nach, Anderes dagegen der Beziehung nach.

5. Darum ist der Schluß vom beziehungsweise Giltigen auf das schlechthin Giltige falsch.

6. Manches, was von Christo ausgesagt ist, ist auf seine Gottheit, Anderes auf seine Menschheit zu beziehen.

7. Was darum seiner menschlichen Natur eigenthümlich ist, darf nicht auf seine göttliche Natur übertragen werden, und umgekehrt.

8. Die Sendung und der Gehorsam heben die Gleichheit der Macht oder des Wesens nicht auf. Oder: Die Ungleichheit der Aemter in der Dreieinigkeit hebt die Gleichheit der Natur oder der Personen nicht auf.

9. Wenn bei den Werken nach außen Etwas einer besonderen Person beigelegt wird, so werden die andern Personen von den betreffenden Werken damit nicht ausgeschlossen, sondern sind wegen der Wesenseinheit vielmehr mit eingeschlossen.

10. Wenn daher Einer Person etwas im höchsten Grade oder ausschließlich zugeschrieben wird, so sind damit nur die Creaturen, jegliche erdichteten Götter u. dgl. ausgeschlossen.

8. Wie beweisest du, daß Christus ein wahrer Mensch sei?

Ich beweise es mit folgenden Gründen:

1. weil er ausdrücklich, wahrhaft und eigentlich Mensch genannt wird, Luc. 23, 47. 1 Tim. 2, 5;

2. weil ihm die Beschreibung eines Menschen zukommt;

3. weil ihm die wesentlichen Theile eines Menschen zugeschrieben werden, nämlich eine vernünftige Seele und ein Leib, Matth. 20, 28. 26, 28. 27, 58 &c.;

4. weil ihm, was diesen Theilen eigen ist, zukommt, als da ist: an Alter und Weisheit zunehmen, trauern, weinen, bewegt werden, Matth. 26, 38; dürsten, hungern, müde werden &c.; desgleichen

5. menschliche Werke und Verrichtungen, als da sind: erkennen, wollen, erwählen, reden, lehren, essen, trinken, gehen, ruhen, leiden, sterben &c.

Dieses aber und Anderes zeigt, daß Christus wahrhaftig und eigentlich ein Mensch sei.

Der 1. Beweis ist hergenommen vom Namen. Daher wird Christus auch des Menschen Sohn genannt, Matth. 8, 20; der Weibessame, 1 Mos. 3, 15; der Same Abrahams, Hebr. 2, 16; Mariens Sohn, Matth. 1, 16.

Der 2. Beweis stützt sich auf den Begriff „Mensch". Denn der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, das aus einem wahren menschlichen Leib und einer vernünftigen Seele besteht.

Der 3. Beweis geht aus von den wesentlichen Stücken des Menschen; der 4. von den natürlichen Eigenschaften eines Menschen. Hiebei ergibt sich folgender Satz: Was von einer wahren menschlichen Seele und einem wahren menschlichen Leibe an sich und dem Wesen nach ausgesagt wird, das kann auch von Christo wahrhaft ausgesagt werden. Es heißt dabei: „an sich und dem Wesen nach": damit die Sünde ausgeschlossen wird, die sich an Christo nicht gefunden hat, 1 Petr. 2, 22, sowie auch menschliche Schwach-

heiten, welche er freiwillig auf eine gewisse Zeit im Stande der Erniedrigung angenommen hat, daß er nämlich leiden und sterben konnte, die er aber jetzt im Stande der Erhöhung abgelegt hat.

Der 5. Beweis stützt sich auf die Verrichtungen.

Falsch lehren somit:

1. Die **Marcioniten** und **Valentinianer**, welche behaupteten, daß Christus einen siderischen Leib mit sich vom Himmel gebracht habe (Augustin. l. ad Quodvult. haeres. 11. t. 6. col. 15. C. Tertullian. l. de coena Christ. c. 1. t. 3. p. 649. A. B.).

2. Die **Manichäer**, nach deren Behauptung Christus einen nur in der Vorstellung vorhandenen Leib gehabt hätte (Ebenders. a. a. O. haeres. 46. t. 6. col. 23. C.).

3. Die **Apollinaristen**, welche läugneten, daß Christus einen Leib, der eine vernünftige Seele in sich schloß, angenommen habe. (Ebenders. haeres. 55. tom. 6. col. 25. D.)

4. Die **Monophysiten** und **Monotheleten**, welche Christo nur Eine Natur, Ein Handeln und Wollen, das durch Mischung und Zusammensetzung aus zweien hervorgegangen sei, zuschrieben. (Nicephor. lib. 18. hist. eccles. c. 45 seq. col. 1154 seq.)

5. Die **Eutychianer**, welche behaupteten, daß nach der Vereinigung der beiden Naturen nur Eine Natur Christi geblieben sei, und zwar eine solche, die uns nicht mehr wesensgleich, sondern aus der Substanz des Fleisches und aus der der Gottheit zusammengeflossen gewesen sei. (Siehe Concil. Chalcedonens. act. 1. vol. 2. concilior. p. 172. a. Prateol. l. 5. elench. haeres. 24. p. 177. a.)

6. **Alle**, welche irgendwie die Wahrheit der menschlichen Natur mittelbar oder unmittelbar läugnen und bestreiten.

„Der weiß gar Nichts, ja er weiß von seinem eigenen Leben Nichts, der nicht weiß, daß Christus ebenso wahrer Gott, wie wahrer Mensch ist.“ (Hilar. l. 9. de Trinit. p. 116.)

9. Wenn nun Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, sind nicht auch zwei Personen und folglich auch zwei Christi in ihm?

Keineswegs. Denn es ist Ein Herr, Jesus Christus, 1 Cor. 8, 6, und Ein Mittler, der Gott und Mensch ist, 1 Tim. 2, 5, und nur Eine Person desselben. Er hat aber zwei unterschiedene Naturen, die mit einander vereinigt sind.

Hier merke folgende Sätze: 1. Christus ist Einer, nicht dem Wesen, d. h. der Natur nach — denn er ist sowohl Gott als Mensch —, sondern Einer der Person nach. Daher redet man von der Einheit der Person; bei dieser redet man, da es zwei Naturen sind, von der Vereinigung oder dem Vereinigtsein der zwei Naturen, welche Vereinigung zu Einer Person im Griechischen durch *ἕνωσις* bezeichnet wird.

2. „In Christo ist *ἄλλο καὶ ἄλλο*, d. h. es sind verschiedene Naturen in ihm; aber nicht *ἄλλος καὶ ἄλλος*, d. h. es sind nicht verschiedene Personen in ihm.“ (Theodoret. dial. 2. tom. 2. p. 240. A.)

3. „Christus besteht in zwei Naturen und aus zwei Naturen, und diese zwei, persönlich vereinigt, sind der Eine Christus.“ (Damasc. l. 3. orthodox. fid. c. 3. p. 172. u. c. 4. p. 180.)

10. Welches und wie beschaffen ist nun die Vereinigung dieser zwei Naturen in Christo?

Es ist eine persönliche Vereinigung, weil sie in der Person des Sohnes Gottes geschehen ist und jede von beiden Naturen in derselben für sich besteht.

Die Vereinigung wird eine persönliche genannt, und zwar von ihrem Zielpunkt, weil die Vereinigung der zwei Naturen in der Person statthat, und weil die menschliche Natur in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist und in derselben für sich besteht. Hieraus ergeben sich diese Folgerungen:

I. Die Vereinigung ist eine persönliche, aber nicht eine Vereinigung von Personen; denn es ist nur Eine Person.

II. Es ist eine Vereinigung der Naturen, aber nicht eine natürliche, wie die der Seele und des Körpers. Denn was natürlich mit einander vereinigt ist, davon ergänzt das Eine das Andre dergestalt, daß Keines ohne das Andere seine Vollkommenheit haben kann. Die göttliche Natur aber gewinnt Nichts weder an Vollkommenheit noch an Unvollkommenheit von der menschlichen Natur.

III. Die Vereinigung ist eine wahrhafte und wirkliche, aber nicht eine wesentliche. Denn die Naturen sind nicht Eins dem Wesen nach, da jede ihr besonderes, von dem der anderen verschiedenes Wesen behält. Dem widerspricht nicht, daß Bernhardus (serm. 47. cant. col. 1917. B. C.) und andre Väter die Vereinigung eine wesentliche (*ουσιώδη*) und natürliche (*κατὰ φύσιν*) nennen. Denn dieses beruht auf einem Mißbrauch des Wortes. Dieses gebrauchen sie 1. im Gegensatz zu einer phantastischen, scheinbaren und zufälligen Vereinigung; 2. bezeichnen sie damit nicht den Ziel- und Endpunkt der Vereinigung, sondern wollen damit nur sagen, daß zwei Wesen, d. h. zwei Naturen vereinigt seien. (Siehe Damascen. l. 3. orthod. fid. c. 3. p. 171.)

IV. Es ist keine zufällige oder gesellige, beziehungsweise, gewohnheitsmäßige Vereinigung, auf Grund einer Würdigkeit, einer Gleichheit an Ehre, einer Einigkeit im Willen, einer Namensähnlichkeit, oder eines Wohlgefallens. Denn alle diese Arten hat nach dem Zeugniß des Johannes von Damascus (a. a. O. p. 173) Nestorius zugegeben.

V. Es ist nicht eine künstliche Vereinigung, wie bei zusammengesetzten und zusammengehefteten Dingen, sei es nach Art einer äußerlichen Zusammenfügung — denn bei einer solchen Vereinigung findet keine Mittheilung statt, — sei es nach Art einer chemischen Verbindung, einer Mischung, schlechthin oder in gewissem Verhältniß, eines Zusammen-Mengens oder Knetens, wie Eutyches wollte. (Siehe Leont. de sect. append. bibl. patr. col. 1847. A.) Denn jede von beiden Naturen bleibt ungeschwächt, unversehrt und vollkommen mit ihren Eigenthümlichkeiten.

VI. Endlich ist es nicht eine bloße Namens- oder Wortvereinigung. Denn dann wäre der Sohn der Maria nur dem Namen nach Gott. Ueber die verschiedenen Arten der Vereinigung siehe bei Joh. Damasc. (l. 3. orth. fid. c. 3. p. 173. und dialect. c. 50. col. 506. B.) und Chemnitz (de duab. nat. in Christ. c. 7. p. 38.) und besonders Gesner (disp. 11. in l. concord. c. 1. 17. a. th. 17. ad 27.).

11. Was ist die persönliche Vereinigung?

Die persönliche Vereinigung besteht darin, daß der Sohn

Gottes die wahre und vollkommene Menschheit aus dem Wesen der Jungfrau Maria, seiner Mutter, in seine Person angenommen hat, so daß Gott und Mensch Eine Person ist ohne Vermischung der Naturen.

Athanasius beschreibt sie im Glaubensbekenntniß so: „Die Gottheit hat die Menschheit an sich genommen", wobei zu „Gottheit" zu ergänzen ist: des Sohnes Gottes. „An sich" bedeutet: in den Sohn Gottes selbst, oder: in die Person des Sohnes Gottes. Die obige Beschreibung aber bezieht sich auf die wesentliche Form, oder den inneren Unterschied der Wesensvereinigung, wodurch sie sich von allen andern Arten der Vereinigung unterscheidet. Es ist dieselbe aber ein Angenommenwerden in die Person oder in die Einheit der Person und Mittheilung der Natur oder ein Vereinigtsein in einer und derselben Person. Hierüber gelten folgende Sätze:

I. Die menschliche Natur in Christo hat nicht die göttliche Person angenommen, noch hat die göttliche Person die menschliche Person angenommen, sondern sie hat die menschliche Natur angenommen.

II. „Darum ist die menschliche Natur nicht *ἰδιοσύστατος*: sie hat nicht ein eigenes, selbständiges Bestehen; sie ist nicht *αὐθυπόστατος*, d. h. sie ist nicht eine durch sich selbst bestehende Person; sie ist nicht *ἀνυπόστατος*, d. h. sie ist nicht eine nicht für sich bestehende oder subsistenzlose; sondern sie ist *ἐνυπόστατος*, d. h. für sich bestehend in der Person des Sohnes Gottes. (Damasc. l. 3. orth. fid. c. 9. p. 200. E.) Die Person des Sohnes Gottes selbst ist die Person des Fleisches geworden." (Damasc. a. a. O. c. 11. p. 206), und das Fleisch hat sein Persönlichsein in der Person des Sohnes Gottes.

III. Was von der angenommenen menschlichen Natur Christi persönlich ausgesagt wird, das kann von keiner anderen Creatur gesagt werden. Es irren somit diejenigen, welche meinen, es lasse sich von der Natur nur Natürliches, von der Person nur Persönliches aussagen. (Simon. bei Scheck. in 80. reprehens. p. 20. seq.) Denn in Gemäßheit der persönlichen Vereinigung wird von der menschlichen Natur Christi Vieles persönlich — nicht natürlich — ausgesagt, weil sie im Sohne Gottes nicht natürlich, sondern persönlich besteht.

IV. Es ist eine Vereinigung der zwei Naturen in Einer Person. Es irren somit diejenigen von den Calvinisten, welche behaupten, daß die Person des Sohnes, aber nicht auch die göttliche Natur desselben Fleisch geworden sei. (Danaeus in exam. Chemnit. c. 4. p. 82 seq. Sohn. exeg. art. 3. p. 192.) Denn 1. die Schrift nennt die göttliche Natur ausdrücklich, Col. 2, 9. 2. Zwischen Person und göttlicher Natur ist bei den einzelnen Personen der Dreieinigkeit kein realer Unterschied (denn sonst ergäbe sich eine Vierfaltigkeit), sondern die Person des Sohnes ist die göttliche Natur selbst in ihrem bestimmten persönlichen Unterschied. Dem steht nicht entgegen, daß die Alten gesagt haben, allein die Person des Sohnes sei Fleisch geworden. (Concil. Tolet. VI. c. 1. vol. 3. conc. p. 84. a.) Denn sie stellen hier „Person" nicht in Gegensatz zur göttlichen Natur des Sohnes, sondern zu der Person des Vaters und des Heil. Geistes.

V. Die Person des Sohnes Gottes war vor der Fleischwerdung einfach, nur in der göttlichen Natur bestehend; nach der Menschwerdung aber zusammengesetzt, weil sie die menschliche Natur in die Einheit der Person angenommen hat. (Damasc. l. 3. orth. fid. c. 3. p. 171.)

VI. Daher darf nach geschehener Menschwerdung weder die Person des

Sohnes Gottes außerhalb des Fleisches, noch das Fleisch außerhalb der Person des Sohnes Gottes gesetzt werden. Es irren demnach diejenigen Calvinisten, welche lehren, daß der ganze Sohn Gottes so im Fleisch sei, wie er auch ganz außerhalb des Fleisches sei. (Danaeus exam. Chemnit. c. 4. p. 86. et c. 5. p. 134. 136. seq. Sohn. exeg. art. 3. p. 207. Herborn. in spicileg. p. 78. Admonit. Neostad. c. 8. p. 269.) Die Neustädter Admonition fügt folgende Erklärung bei: „Mit seinem Leibe ist er da, wo er will, mit seiner Gottheit ist er allenthalben, gleichwie der Sonnenkörper an seinem bestimmten Ort am Himmel bleibt, und doch mit seinem Lichte Himmel und Erde erleuchtet." Das ist ungereimt. Denn die ganze Fülle der Gottheit wohnt in dem angenommenen Fleisch leibhaftig, Col. 2, 6. Darum stehen die zwei Begriffe: „ganz im Fleische wohnen" und „ganz außerhalb des Fleisches sein" in contradictorischem Gegensatz zu einander, d. h. sie heben einander auf und können nicht beide wahr sein. Denn dann gäbe es kein fleischgewordenes Wort, keinen Gottmenschen, es wäre zugleich und auf einmal eine einfache Person außerhalb des Fleisches und eine zusammengesetzte im Fleisch! Nichts besagt die Unterscheidung zwischen der Person des Gottmenschen, welche nicht außerhalb des Fleisches sein soll, und der göttlichen Natur des Gottmenschen, welche unermeßlich sei. (Zanch. a. a. O. c. 6. q. 4. t. 2. p. 121. Sohn. a. a. O.) Denn 1. zwischen der Person und der göttlichen Natur des Sohnes Gottes ist kein Realunterschied. 2. Deßhalb ist die Unendlichkeit der Natur und die der Person eine und dieselbe. 3. Es ist nicht die Person des Sohnes allein ohne die Gottheit, sondern es ist auch die göttliche Natur desselben mit der menschlichen Natur vereinigt. 4. Und die Person ist doch wahrlich nichts Anderes, als eben die zwei persönlich vereinigten Naturen selbst.

VII. Der ganze Sohn Gottes ist Mensch geworden (denn er ist untheilbar) und hat die ganze menschliche Natur an sich genommen. Es irren somit diejenigen Calvinisten, welche dieses Geheimniß durch das Gleichniß eines Planeten, der am Himmelsgewölbe haftet, oder eines in einen Ring gefaßten Edelsteins, oder der am großen Meere gelegenen Stadt Antwerpen zu erklären suchen. (Colloq. Mompelg. p. 315 seq. P. Martyr. dial. de duab. natur. p. 10. seq. Olevian. in Colloq. Maulbrun. p. 60. seq.) Denn diese Gleichnisse passen nun und nimmermehr auf unsern Fall. Denn 1. in den angeführten Beispielen handelt es sich nicht um die Vereinigung eines Ganzen mit einem Ganzen. 2. Man kann nicht sagen, daß das ganze Himmelsgewölbe mit einem einzigen Planeten, oder daß der ganze Ring mit dem Edelstein ꝛc. ein einziges für sich bestehendes, persönliches Wesen ausmache. 3. Auch kann man nicht sagen: Der Planet ist das Himmelsgewölbe ꝛc., während man doch mit Recht sagt: Der Sohn Gottes ist Mensch; der Menschensohn ist Gott.

VIII. Die persönliche Vereinigung ist unauflöslich und untrennbar. Denn was der Sohn Gottes einmal angenommen hat, das legt er niemals ab. Es irren somit die Nestorianer, welche hier von einer zufälligen Vereinigung faseln, wie von Subject und Attribut. (Danæus ex. Chemn. p. 84.) Denn diese läßt sich nach der Natur der Accidenzien leicht trennen und aufheben.

IX. Auch in der persönlichen Vereinigung bleibt das Fleisch eine endliche Creatur; darum findet keine Ausgleichung oder Ausdehnung der Naturen statt. Denn die Vereinigung ist geschehen ohne Verwandlung, ohne Vermischung und ohne Veränderung (Damasc. l. 3. orth. fid. c. 3. p. 173.). Dieß gilt gegen Eutyches und Schwenckfeld. Das Fleisch ist durch die Ver-

einigung der unendlichen Person des Sohnes Gottes theilhaftig geworden. Darum können die beiden Naturen durch keinen räumlichen Unterschied von einander gesondert werden. Denn die Vereinigung ist geschehen ohne die Möglichkeit einer Theilung und Trennung. (Damasc. a. a. O. gegen den Nestorius.)

X. Darum darf nicht das Eine dem Anderen entgegengesetzt werden. Denn die Unendlichkeit der Person hebt die Endlichkeit des Fleisches nicht auf, noch hebt die Endlichkeit des Fleisches die Unendlichkeit der Person auf. Es irren somit die Calvinisten, welche ungeschickterweise diese beiden zu einander in Gegensatz stellen und damit einen falschen Gegensatz aufstellen. (Danæus Exam. Chemn. c. 5. p. 223. Sohn. d. 1. art. 3. p. 207. Sadeel, lib. de hum. Christi natur. c. 3. p. 163.)

XI. Gleichwie in der Vereinigung die Naturen selbst unvermischt bleiben, so behält auch jede ihre natürliche, unveränderte Eigenthümlichkeit.

XII. Die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes und der menschlichen Natur hat stattgefunden im ersten Augenblick der Empfängniß durch die Ueberschattung des Heil. Geistes in dem Mutterleibe der Jungfrau Maria, Matth. 1, 18.

XIII. Das Fürsichbestehen des angenommenen Fleisches in der Person des Sohnes Gottes selbst ist ein persönlicher, nicht ein natürlicher Act. Denn denselben hat es nicht mit den übrigen Menschen gemein.

XIV. Die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Wort ist nicht blos unaussprechlich, sondern auch für die menschliche Vernunft unbegreiflich. Denn es ist „ein kündlich großes Geheimniß", 1 Tim. 3, 16.

12. Ist jene persönliche Vereinigung ohne alle Mittheilung geschehen?

Das sei ferne! Denn da diese Vereinigung eine ganz vollkommene ist, so besteht sie nicht blos in der gegenseitigen Mittheilung der Naturen, was die wesentliche Form der persönlichen Vereinigung ist; sondern es folgt aus derselben auch die wahrhafte und wirkliche Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen als ihre Wirkung.

Daher der vielgebrauchte Satz der Alten: Wo eine Vereinigung ist, da ist auch eine Gemeinschaft oder Mittheilung. Denn dieß ist die unterste Stufe der Vereinigung, wenn etwas ohne gegenseitige Nießung der Mittheilung vereinigt wird. Nun aber ist in Christo diese Vereinigung der Naturen die allerengste. Folglich wird auch eine Gemeinschaft stattfinden. Daher gibt Theodoret (dial. 3. t. 2. p. 255. A.) diese allgemeine Regel: Die Eigenschaften der Naturen werden der Person gemeinsam. Dr. Luther hat dieselbe so ausgedrückt: „Die Gemeinschaft selbst vereinigt die beiden Naturen zu Einer Person." (Siehe Gesner. disp. 11. in lib. Concord. c. 2. th. 10; sowie de pers. Christ. c. 2. p. 69.) Darum ist die Mittheilung der Naturen die wesentliche Form oder der innere Unterschied der persönlichen Vereinigung; denn durch diese ist sie das, was sie ist, und wird von anderen Arten der Vereinigung unterschieden. Darum drücken sich diejenigen ungenau aus, welche sie eine Wirkung der Vereinigung nennen.

13. Was ist jene Mittheilung der Naturen?

Es ist die allerinnigste und zwar gegenseitige Durchdringung

und unaussprechliche Gemeinschaft der Naturen selbst, um welcher willen man sagt: „Gott ist Mensch", und „Mensch ist Gott".

Und zwar ist 1. diese Mittheilung in Christo eine persönliche, wegen der Einheit der Person; sowie in der allerheiligsten Dreieinigkeit die gegenseitige Durchdringung (Perichoresis) eine wesentliche ist wegen der Einheit des Wesens. — 2. Sie unterscheidet sich von den übrigen Arten der Vereinigung in jeder Hinsicht. — 3. Ohne sie kann die persönliche Vereinigung selbst nicht bestehen. Es irren somit

1. die Samosatener, welche behaupteten, daß die zwei Naturen mit einander ganz und gar keine Gemeinschaft haben können. (Siehe Theodoret. Presbyt. t. 8. biblioth. patr. col. 660. C.) Deßwegen sind sie mit Recht als Ketzer verdammt worden, weil sie durch diese Behauptung die Vereinigung aufhoben, die Naturen trennten, und zwei Christi setzten, von denen der eine Christus sein, der andre, Gott, als das Wort in ihm wohnen sollte.

2. die Nestorianer, welche ein bloßes Nebeneinander der zwei Naturen erträumten. (Siehe Dogmat. Nestor. vol. 1. concil. p. 1005 seq., sowie Epist. Cyrill. ad Nestor. ebendas. p. 955.)

3. diejenigen Calvinisten, welche behaupten, daß die menschliche Natur äußerlich zur Person des Sohnes Gottes hinzugetreten und etwas demselben äußerlich Zukommendes sei. (Danaeus in Exam. Chemnit. c. 4. p. 83 seq. Polan. l. 2. logic. p. 248. und l. 2. Syntagm. log. c. 39. p. 190.) Denn damit frischen sie nur das Nestorianische Nebeneinander wieder auf. Denn der Mensch ist nichts Außerwesentliches am Sohne Gottes, sondern der Sohn Gottes selbst persönlich, Matth. 16, 13. 16.

4. diejenigen Calvinisten, welche läugnen, daß eine wirkliche Mittheilung der Substanz an das Fleisch stattgefunden habe, und solches eine ungeheuerliche Art zu reden nennen. (Grab. contr. Hunn. p. 49. Bellarm. libr. 3. de Christ. c. 9. §. 2. Medull. catechet. Marpurg. anno 1606, qu. 45.) Denn damit werfen sie sich zu Vertheidigern des samosatenischen Satzes von der durchgängigen Unmittheilbarkeit auf.

5. diejenigen Calvinisten, welche diese persönliche Vereinigung entweder für ein bloßes Mit-sich-herumtragen oder für ein bloßes Wohnen der menschlichen Natur in der Person, oder für einen bloßen Einfluß der Gottheit auf die Menschheit ausgeben. (Martyr. dialog. de duab. natur. p. 10. Sadeel. lib. de hum. Christ. nat. c. 4. p. 173. Polan. log. l. 2. p. 262.) Denn a. das Herumtragen und Innewohnen ist ein untergeordneter Vorgang. Es erklärt also einen persönlichen Act, wie die persönliche Vereinigung, nicht vollständig. — b. Dasselbe gilt von allen Creaturen: „Er trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort", Hebr. 1, 3. „In ihm leben und weben und sind wir", Apostg. 17, 28. — c. Das gnädige Innewohnen findet bei allen Frommen statt. „Es ist deßwegen dieses eine recht erzketzerische Philosophie, welche erdichtet, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur trage." (Luth. Tom. 2. ed. Witteb. fol. 228, b: „Von der Transsubstantiation".)

14. Was ist das für eine Art zu reden, wenn Gott vom Menschen und Mensch von Gott ausgesagt wird?

Es ist eine ganz ungewöhnliche und besondere Art zu reden, die man darum die persönliche Redeweise nennen kann, weil sie

die persönliche Vereinigung der zwei Naturen in Christo ausdrücken will, und weil der Sinn, die Natur, die Wahrheit und der Zusammenhang derselben nach der persönlichen Vereinigung zu beurtheilen ist.

Derartige Aussagen sind: „Der Sohn Gottes ist der Sohn der Maria" und umgekehrt: „Der Sohn der Maria ist Gott"; „Gott ist Mensch"; „Dieser Mensch ist Gott", 2 Sam. 7, 19; „Das Gewächs Davids ist Jehovah", Jer. 23, 5. 33, 15; „Des Menschen Sohn ist des lebendigen Gottes Sohn" Matth. 16, 16; „Der Sohn Davids ist Davids Herr", Matth. 22, 43 „Was von Maria geboren ist, ist ein Sohn des Allerhöchsten", Luc. 1, 32; „Der Sohn Gottes ist geboren aus dem Samen Davids", Röm. 1, 3. In diesen Beispielen nämlich ist der Sohn der Maria der Sohn Gottes persönlich, d. i. durch die persönliche Vereinigung und wegen derselben, weil die menschliche Natur in Christo nicht eigene persönliche Selbständigkeit hat, sondern in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist und in derselben besteht. So ist der Sohn Gottes Mariens Sohn persönlich, d. i. wegen der persönlichen Vereinigung, weil die Persönlichkeit der göttlichen Natur des Gottessohnes nicht für sich besteht außerhalb dieser Menschheit, sondern weil sie nicht nur ihrer göttlichen, sondern auch dieser menschlichen Natur Persönlichkeit ist. Hievon ist folgender Satz zu merken: Wegen der persönlichen Vereinigung der zwei Naturen in Christo kann das Concretum der einen Natur richtig und wahrheitsgemäß vom Concretum der andern Natur ausgesagt werden. Ich sage: das Concretum; denn es wird nicht die eine Natur von der andern in abstracto ausgesagt, wie: die Gottheit ist die Menschheit 2c. Denn die Vereinigung ist nicht geschehen, damit Eine Natur wäre — wodurch entweder Vermischung oder Zerstörung entstünde —, sondern damit Eine Person wäre. Ich sage ferner: richtig und wahrheitsgemäß; denn wenn die göttliche und die menschliche Natur in Wahrheit sich gegenseitig gar Nichts mittheilten, und wenn die menschliche Natur nicht persönlich mit dem Sohne Gottes vereinigt wäre, und so in Wahrheit und Wirklichkeit gar Nichts mit ihm gemein hätte, außer dem bloßen Namen, dann könnte der Sohn der Maria nicht richtig und wahrheitsgemäß Sohn Gottes genannt werden. Hieraus ergeben sich zwei Folgerungen:

1. Daß Maria die Gottesgebärerin sei und mit Recht so genannt werde, Luc. 1, 35. Dieß gilt gegen den Nestorius, welcher die Maria Christusgebärerin, aber nicht Gottesgebärerin genannt wissen wollte, und zwar um deßwillen, weil sie nicht den Sohn Gottes, sondern nur die menschliche Natur geboren habe, welche um des zu ihr hinzukommenden Sohnes willen auch die Bezeichnung „Sohn" erlangt habe. (Nestor. quaternion. 7. dogmat. vol. 1. concilior. p. 1005. a. Vergl. Damasc. l. 3. c. 12. p. 210. 211.)

2. Daß Christus nach der menschlichen Natur durch die persönliche Vereinigung wahrhaft sei und genannt werde der Sohn Gottes. Denn gleichwie er nach der Gottheit von Natur Gottes Sohn ist, so ist er nach der Menschheit Gottes Sohn durch die Gnade der Vereinigung. Dieß gilt gegen den Bischof Felix von Urgellis, welcher gelehrt hat, daß Christus nach dem Fleisch der Adoptivsohn des Vaters zu nennen sei (Baron. annal. ecclesiast. tom. 9. p. 419. Eder. mataeol. haeretic. class. 3. p. 53).

Weiter wird diese Redeweise eine ungewöhnliche genannt, weil sie nicht auf eine in der Logik gewöhnliche Art der Aussage zurückgeführt werden kann.

Es irren somit 1. diejenigen, welche behaupten, es sei eine eigentliche

und regelmäßige Art der Aussage. (Grynaeus disput. de serm. incarnat. thes. 14. theolog. theorem. p. 1. p. 152.)

2. Diejenigen, welche behaupten, es seien synonymische*) Aussagen oder solche, die das Wesen beschreiben (Keckermann, l. 2. system. log. s. 2. c. 1. p. 376 seq. und lib. 3. syst. theol. c. 2. p. 260.). Denn a. es ist nicht eine Wesensvereinigung; b. es wird nicht von Gott der Mensch als dessen Art- oder Gattungsbegriff oder wesentliche Differenz ausgesagt.

3. Diejenigen, welche diese Aussagen zu den accidentellen Aussagen zählen (Keckermann a. a. O.). Denn die Vereinigung selbst ist nicht eine accidentelle, und diese persönlichen Sätze sind reciprok, d. h. Subject und Prädicat lassen sich gegenseitig vertauschen, was bei Sätzen nicht der Fall ist, in denen ein Accidens vom Subject ausgesagt wird. Den Satz: „Dieser Mensch ist grau" kann ich nicht umkehren in den Satz: „Das Graue ist ein Mensch".

4. Diejenigen, welche wollen, daß diese Aussagen die Identität (Einerleiheit) und das ursprünglich Eigenthümliche ausdrücken, und unvernünftiger Weise diejenigen unvernünftig nennen, welche dieselben für eine ungewöhnliche Art der Aussage betrachten. (Orthod. consens. c. 7. p. 297.) Denn die Vereinigung findet zwischen ganz verschiedenen Naturen statt.

5. Diejenigen, welche diese Aussagen für eine übertragene und bildliche Redeweise angesehen wissen wollen (Keckermann. lib. 2. syst. log. sect. 2. c. 1. p. 376); denn dieselben lassen sich durch keinen Tropus oder Redefigur erklären.

6. Ebenso diejenigen, welche behaupten, sie seien synekdochischer Art. (Ebenders. a. a. O. s. 1. c. 4. p. 336. und s. 2. c. 1. p. 379.) Denn der Sohn Gottes ist weder ein Theil noch eine Art der Gottheit. Auch ist das Wort „Mensch" hier nicht als etwas blos Gedachtes, als allgemeiner Begriff oder auch zur Bezeichnung einer besonderen Art gebraucht, sondern es dient zur Bezeichnung eines Einzelwesens (Damasc. l. 3. orthod. fid. c. 11.).

7. Diejenigen, welche behaupten, es sei eine Aussage von Verschiedenem („Gott ist Mensch"), jedoch den Begriff „Verschieden" nicht wie Aristoteles, sondern so wie Petrus Ramus fassen, nämlich nicht als einen realen, sondern nur als einen gedachten Unterschied ausdrückend. (Piscator. in respons. elench. p. 166.)

8. Diejenigen, welche sagen, Gott sei Mensch nur nach der Menschheit, und Mensch sei Gott nur nach der Gottheit (Parae. Ir. c. 28. art. 11. p. 264), oder: Gott stehe für Gott, Mensch für Mensch. (Zwingl. resp. ad Luther. confess. tom. 2. f. 453. a.) Denn wer Gott ist der Gottheit nach, der ist Gott seinem Wesen nach, und so wäre der Mensch Gott seinem Wesen nach 2c.

---

*) „Synonym (gleichnamig) — im Unterschied von homonym (ähnlichnamig) und paronym (abnamig) — wird das genannt, wobei sowohl der Name gemeinschaftlich, als auch der dem Namen entsprechende Begriff der Wesenheit derselbe ist; z. B. Thier wird sowohl der Mensch als der Ochs genannt. Denn der Mensch und der Ochs wird mit gemeinschaftlichem Namen Thier benannt, und es ist auch der Begriff der Wesenheit derselbe; denn wenn man als ihren Begriff das angibt, was für ein jedes von ihnen dieß ist, Thier zu sein, so wird man denselben Begriff angeben." Aristotelis Categor. 1. — Anm. des Uebers.

Von der Mittheilung der Eigenschaften.

15. Was ist die Mittheilung der Eigenschaften?

Die Mittheilung der Eigenschaften ist die aus der persönlichen Vereinigung entstandene Theilnahme an dem, was der göttlichen und was der menschlichen Natur eigen ist, die da geschehen ist in Christo dem Gottmenschen, der bald von der einen oder andern, bald von beiden Naturen zugleich benannt wird.

Der hier definirte Begriff ist die Mittheilung der Eigenschaften oder Idiome. Das griechische Wort „Idioma" bedeutet Eigenschaft. Es ist somit einerlei, ob man von einer Mittheilung der Idiome oder von einer Mittheilung der Eigenschaften redet. Sie ist so zuerst von den Scholastikern benannt worden theils mit Bezug auf den Gegenstand, um den es sich dabei handelt, nämlich die Eigenschaften der Naturen, theils mit Bezug auf ihre wesentliche Form. Denn gleichwie die persönliche Vereinigung in der Gemeinschaft der Naturen besteht, so besteht die Mittheilung oder Gemeinschaft der Eigenschaften in der Theilnahme an den Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur. Die Eigenschaften der göttlichen Natur aber sind diese: ewig, unendlich, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend sein &c. Die der menschlichen Natur sind diese: eine leibliche Creatur und endlich sein, leiden können, sterben, hungern, dürsten, hinabsteigen, von einem Ort zum andern sich bewegen können &c. — Der Gattungsbegriff in der Definition ist: Theilnahme. Der Artunterschied wird näher bestimmt: 1. nach der wirkenden Ursache oder dem Ausgangspunct, nämlich der persönlichen Vereinigung, aus welcher diese Theilnahme als die Wirkung oder unmittelbare Folge hervorgeht; 2. nach dem Object, an welchem Theil genommen wird, nämlich den Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur; 3. nach dem aufnehmenden Subject, in welchem sie statthat, nämlich Christus, dem Gottmenschen, wobei die weitere Bestimmung beigefügt ist, daß derselbe bald nach der einen oder andern Natur, bald nach beiden Naturen benannt ist.

Hieraus ergeben sich nachstehende Folgesätze: 1. Die Mittheilung oder Gemeinschaft der Eigenschaften ist die Wirkung oder unmittelbare Folge — nicht der zeitlichen, sondern der natürlichen Ordnung nach — der persönlichen Vereinigung. 2. Sie ist darum nicht die wesentliche Form oder die specifische Differenz der persönlichen Vereinigung. Vielmehr 3. sie unterscheidet sich von derselben a. wie Früher und Später, b. wie Beweis und Frage. Denn aus der Mittheilung der Eigenschaften wird die Vereinigung bewiesen, und umgekehrt. 4. Sie findet statt in der Person selbst und somit im Concretum, wegen der persönlichen Vereinigung, nicht aber gesondert in der einen oder der andern Natur für sich besonders, noch viel weniger außerhalb der Vereinigung. — 5. Darum macht es keinen Unterschied, nach welcher Natur — ob Gott oder Mensch — Christus benannt wird. Denn da die Einheit der Person unzertrennt bleibt, so ist auch Einer und Derselbe sowohl der ganze Menschensohn — wegen des Fleisches —, als auch der ganze Gottessohn — wegen der Gottheit, die er mit dem Vater gemein hat —. (Leo epist. 83. ad episc. Palaest. p. 152. B.) Hiebei ist das Eine zu beachten: Wenn die Kirchenväter zuweilen die Ausdrücke „Gemeinschaft" und „Vereinigung" ohne Unterschied zur Bezeichnung eines und desselben Begriffes gebrauchen, so verstehen sie unter „Gemeinschaft" (communio) nicht die eigentlich so genannte Gemeinschaft oder Mittheilung der Eigenschaften, sondern die

Gemeinschaft der Naturen, welche die wesentliche Form der persönlichen Vereinigung ist. Dieß gilt gegen die Samosatener.)

16. Von welcher Beschaffenheit ist jene Mittheilung der Eigenschaften?

Sie ist eine wirkliche und wahrhaftige, ja eine persönliche. Denn „von welcher Beschaffenheit die Vereinigung ist, von solcher Beschaffenheit ist auch die Mittheilung der Eigenschaften". (Apologie, L. Conc. c. 4. f. 90. a. nach Gregor. Naz.)

Sie ist eine wirkliche und wahrhaftige, weil sie thatsächlich vorhanden ist. Sie ist eine persönliche, weil sie in der Person Christi geschieht, in welcher die zwei Naturen vereinigt sind. Darum ist sie 1. nicht eine im bloßen Namen oder Wort bestehende, noch auch besteht sie in einer bloßen Vertauschung (Alloiosis) der Namen. Denn dergestalt wäre Gott nur dem Namen nach, nicht wahrhaftig geboren und hätte nur dem Namen nach gelitten. Dieß gilt gegen die Nestorianer und Zwinglianer.

Hiegegen beweist Nichts der Einwand, daß Luther selbst dieselbe eine Art zu reden genannt hat. (Siehe Gesner. de person. Christ. c. ult. p. 329.) Denn er meint eine Art zu reden, die den wirklichen Thatbestand ausdrückt, wie er sich selbst erklärt über das 14. Cap. des Johannes (Jen. Ausg. t. 7. fol. 85. seq. Vergl. Hunn. de person. Christ. tom. 1. col. 269. de sentent. D. Lutheri).

2. Es ist nicht eine wesentliche und natürliche Mittheilung, so daß die eine Natur der andern ihre wesentlichen Eigenschaften übergäbe. Denn daraus würde eine Vermischung der Eigenschaften folgen und die Aufhebung der einen oder andern Natur. Dieß gilt gegen die Eutychianer. Hiebei ist der Satz zu merken: Wie bei der persönlichen Vereinigung, so bleiben auch bei der Mittheilung der Eigenschaften in derselben die zwei Naturen in Christo immer unterschieden und allezeit unversehrt ohne jegliche Vermischung oder Verwandlung ihrer Eigenschaften.

17. Gibt es aber nur eine einzige Art dieser Mittheilung der Eigenschaften?

Nein; sondern es gibt deren drei verschiedene Arten, davon
die erste die Mittheilung der Eigenschaften heißt,
die zweite die Mittheilung der Majestät,
die dritte die Mittheilung der Amtswerke (Apotelesmata).

Es macht keinen Unterschied, ob man sagt: Gattungen oder Grade oder Arten oder Ordnungen oder Classen der Mittheilung der Eigenschaften. Indeß ist so viel sicher, daß es nicht mehr als nur die aufgezählten drei Arten gibt. Denn Alles, was in der ganzen Heil. Schrift von Christo nach der Mittheilung der Eigenschaften gesagt ist, läßt sich auf irgend eine dieser drei Arten zurückführen. Dem widerspricht nicht: 1. daß dieselben weder in der Schrift, noch im rechtgläubigen Alterthum, noch auch von Dr. Luther selbst in derselben Reihenfolge geordnet erscheinen (Gesner. de person. Christi cap. ult. p. 319 seq.). Denn obgleich sie diese Arten oder Grade nicht in der obigen Ordnung aufzählen, so behandeln sie doch die darin enthaltene Sache deutlich, und es lehren davon die Kirchenväter und Luther in ihren Schriften aufs allerverständlichste. 2. Daß diese Lehre von den Gegnern als unnütz und grundlos ausgeschrieen wird (Keckermann. gymnas.

log. pag. 109. et lib. 1. system. log. s. 1. c. 1. p. 28.). Denn sie ist nothwendig 1. der Lehrdarstellung wegen; 2. damit gehörig unterschieden werde — wegen der Ausflüchte der Gegner; 3. hauptsächlich wegen der sicheren Auslegung unterschiedlicher Stellen in der Schrift.

Von der ersten Art.

18. Welches ist die erste Art der Mittheilung der Eigenschaften?

Wenn das, was den Naturen eigen ist, der ganzen Person beigelegt wird. So heißt es: „Gott hat gelitten"; „Der Sohn Gottes ist von einem Weibe geboren", Gal. 4, 4; „Der Sohn der Maria ist eher denn Abraham", Joh. 8, 58; „Christus hat alle Dinge geschaffen", Eph. 3, 9.

Im Griechischen wird diese Art „die Mittheilung der Eigenschaften im besonderen Sinne" (Cyrill. epist. 29. tom. 4. col. 66. D.), „Idiopoiia", „Idiopoiesis", d. h. Aneignung; vom Damascener (l. 3. O. F. cap. 3. p. 174.) — freilich weniger genau — auch „Antidosis" (Gegengabe) und „Tropos Antidoseos" genannt. Was demnach der einen oder der andern Natur, sei es nun der göttlichen oder der menschlichen, allein eigenthümlich ist, und der andern Natur nicht für sich besonders, als ob sie von der andern abgesondert wäre (wie die Concordienformel S. 770 sich ausdrückt), sondern der ganzen Person, welche Gott und Mensch zugleich ist, wahrhaft zugeschrieben wird, das gehört zu dieser ersten Art der Mittheilung. So ist das Geborenwerden, Leiden und Sterben Einer Natur eigen, nämlich der menschlichen, und doch wird alles dieses richtig von Gott oder der ganzen Person ausgesagt. So gehört auch das Sein ehe denn Abraham war, Joh. 8, 58, das Alles Erschaffen, Col. 1, 16, Einer Natur eigenthümlich an, nämlich der göttlichen, und dennoch wird Beides mit Recht der ganzen Person beigelegt. Laut dieser Definition aber werden 1. die Eigenschaften der ganzen Person mitgetheilt. Darum steht bei dieser ersten Art der Mittheilung an der Stelle des Subjects immer die Bezeichnung der Person, nicht aber die einer Natur. Dieß ist gegen Nestorius gerichtet, um die Einheit der Person festzuhalten, von der sowohl Göttliches als Menschliches ausgesagt wird. — 2. Es werden die Eigenschaften der Naturen mitgetheilt. Darum sind bei dieser ersten Art die Aussagen wechselseitig, und es wird sowohl Göttliches vom Menschen ausgesagt, als auch Menschliches von Gott, und zwar wegen der persönlichen Einheit. (Dieses nennt der Damascener a. a. O. eigentlich die Antidosis und Allöosis.) Demnach ist die Definition derjenigen zu eng, welche behaupten, daß in dieser Art der Mittheilung nur der menschlichen Natur die Eigenschaften des Sohnes Gottes beigelegt werden. Ferner werden die Eigenschaften der Naturen der Person so mitgetheilt, daß doch jeder Natur ihre Eigenschaften vorbehalten werden. Dieß gilt gegen Eutyches, um den wahrhaften Unterschied der Naturen und der Eigenschaften zu wahren. Deßhalb werden mitunter Ausdrücke gebraucht, welche den Unterschied hervorheben und zeigen, nach welcher Natur der Person etwas beigelegt wird, z. B.: „Christus hat gelitten im Fleisch", 1 Petr. 4, 1; „Der Sohn Gottes ist geboren nach dem Fleisch", Röm. 1, 3. Derart sind auch folgende Ausdrücke: sofern, soweit, insofern, dieweil, in Ansehung, in Hinsicht, gemäß, göttlich, menschlich. Hiebei irren diejenigen, welche diese Ausdrücke für solche ansehen, welche die Naturen

trennen, so daß sie die eine von der mitgetheilten Eigenschaft ganz und gar ausschließen. Denn damit wird die Nestorianische Trennung eingeführt. Denn diese Ausdrücke sind lediglich diakritisch, d. h. sie zertrennen nicht die Naturen und natürlichen Eigenschaften, sondern unterscheiden sie nur und zeigen, um welcher Natur willen oder von wegen welcher Natur diese oder jene Eigenschaften der ganzen Person zugeschrieben werden, nicht aber trennen sie entweder die eine oder die andre Natur von dem beiden gemeinschaftlich Zugeschriebenen. (Siehe Gesner. disp. 12. lib. Concord. c. 2. thes. 34. p. 312.) — 3. Von den Eigenschaften der Naturen ist gesagt, daß sie der Person mitgetheilt werden. Darum ist bei dieser ersten Art nicht eine blos in Worten bestehende Aussage von den Idiomen gemeint, sondern eine wirkliche und thatsächliche Gemeinschaft derselben. Dieß gilt gegen Zwingli's Allöose oder Namensverwechslung, welche stattfindet, wenn die eine Natur für die andre, oder für die ganze Person nur die eine der beiden Naturen genommen wird. So lautet die Stelle: „Gottes Sohn ist gekreuzigt", Hebr. 6, 6, nach Zwingli so: Die menschliche Natur, welche mit dem Sohn Gottes vereinigt ist, ist gekreuzigt. Das heißt die eine Natur für die andre nehmen, nämlich die menschliche für die göttliche. „Christus hat gelitten" heißt nach Zwingli: Die menschliche Natur Christi hat gelitten. Das heißt nur die eine Natur für die ganze Person setzen, nämlich die menschliche Natur für Christus.

Aus dem Gesagten erhellt, daß zu dieser Art der Mittheilung folgende Sätze gehören:

1. Wenn eine göttliche Eigenschaft von Christo als Gott (von der nach der Gottheit benannten Person) ausgesagt wird, als: „Was der Vater thut, das thut zugleich auch der Sohn", Joh. 5, 19.

2. Wenn eine menschliche Eigenschaft von Christo als Menschen (von der nach der Menschheit benannten Person) ausgesagt wird, als: „Des Menschen Sohn wird überantwortet werden den Heiden", Luc. 18, 32.

3. Wenn eine göttliche Eigenschaft von Christo als Menschen ausgesagt wird, als: „Der andere Mensch ist Herr vom Himmel", 1 Cor. 15, 47.

4. Wenn eine menschliche Eigenschaft von Christo als Gott ausgesagt wird, als: „Der Sohn Gottes ist von einem Weibe geboren", Gal. 4, 4.

5. Wenn endlich eine entweder göttliche oder menschliche Eigenschaft von Christo, d. h. von der ganzen Person, die nach beiden Naturen benannt ist, ausgesagt wird, als: „Christus ist unerschaffen nach der Gottheit und erschaffen nach der Menschheit" (Damasc. l. 4. de orthod. fid. c. 5. p. 288.).

Es irren somit diejenigen, welche in diesen Sätzen: Des Menschen Sohn ißt, leidet, stirbt ꝛc. keine Mittheilung der Eigenschaften anerkennen, sondern behaupten, daß nur die Eigenschaft von ihrer Natur ausgesagt werde (Mart. in spicar. spin. p. 164. Danaeus exam. Chemn. c. 12. p. 296); da doch solches nicht von einem bloßen Menschen, sondern vom Gottmenschen, d. h. dem Menschen, der in der Einheit der Person wahrhafter Gott ist, ausgesagt wird. Sonst hätte ja nicht Gott, sondern ein bloßer Mensch gelitten, was nestorianische Lehre ist. Und dazu wird ja gerade dieses von dem Fleisch gewordenen Sohne Gottes wirklich ausgesagt, Apostg. 3, 15. 1 Cor. 2, 18.

19. So glaubst du also nach dieser ersten Art der Mittheilung, daß der Sohn Gottes wahrhaft gelitten hat, gekreuzigt und gestorben ist?

Warum sollte ich es nicht glauben? Denn 1. bestätigt es ja die Schrift mit ausdrücklichen Worten, daß Gott seinen einigen

Sohn für uns dahingegeben hat, Röm. 8, 32; daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ist, 1 Cor. 2, 8; daß der Fürst des Lebens getödtet worden ist, Apostg. 3, 15; und daß Gott mit seinem eigenen Blut die Gemeine erworben hat, Apostg. 20, 28.

2. Unsere Versöhnung mit Gott erforderte dasselbe. Denn der unendlichen Gerechtigkeit Gottes mußte auch durch ein unermeßliches Lösegeld genuggethan werden. Nun aber konnte die menschliche Natur allein, welche endlich ist, ein solches nicht bezahlen. Demnach mußte nothwendig der Sohn Gottes selbst für uns leiden und sterben.

Der erste Grund stützt sich auf das mittelbare göttliche Zeugniß. Vergleiche Röm. 6, 10. Gal. 2, 20; der zweite auf den Endzweck und die Wirkung jenes Leidens, auf die Mittel zur Erreichung desselben, deren Beschaffenheit an einem ähnlichen Verhältniß näher erklärt ist. Zweck und Wirkung ist die Erlösung der ganzen Welt von den Sünden und die Versöhnung des göttlichen Zornes. Dieser Zweck kann nur durch ein unendliches Mittel erzielt und erreicht werden. Aber von der endlichen Natur allein kann dieß nicht vollbracht werden, da die Wirkung über die Kraft der Ursache nicht hinausreicht und eine endliche Ursache nur eine endliche Wirkung haben kann. Somit wird eine unendliche Ursache erfordert. Hinwiederum setzt eine unendliche Wirkung auch eine unendliche Ursache voraus. Denn wie die Wirkung, so die Ursache. Treffend sagt Luther: „Wenn nur allein ein Mensch für uns gestorben ist, dann wäre es um uns gänzlich geschehen, wir wären verloren." („Von den Concilien" 2c. tom. 7. Jen. Ausg. fol. 250. a. Vergl. das Große Bekenntniß ebendas. im 3. Band. fol. 455. b. 462. b.)

20. Nun kommt aber das Leiden und Sterben der Gottheit ihrer Natur nach nicht zu: wie kann man also sagen, Gott habe gelitten und sei gestorben?

Die Gottheit freilich kann nicht gekreuzigt werden und sterben. Weil aber der Sohn Gottes die menschliche Natur in die Einheit seiner Person angenommen und ebendadurch alle Eigenschaften derselben sich angeeignet hat, so hat er so wahrhaftig gelitten und ist gestorben in seinem eigenen Fleisch, als wenn er das Leiden in seiner göttlichen Natur selbst ausgestanden hätte.

Der Beweis stützt sich auf die eigentliche und nothwendige Folge der persönlichen Vereinigung. Denn wer einer Natur theilhaftig ist, der ist auch der Eigenschaften dieser Natur theilhaftig. Denn die Natur ist die Ursache und Quelle der Eigenschaften, und Natur und Eigenschaften hängen nothwendig zusammen. Nun ist aber Gott wahrhaftig der menschlichen Natur theilhaftig geworden, Hebr. 2, 14. Also ist er auch der Eigenschaften dieser Natur theilhaftig geworden. Darum hat er auch in seinem eigenen Fleisch gelitten, welches ihm ebenso persönlich eigen ist, wie ihm seine Gottheit wesentlich eigen ist. Somit irren 1. die Theopaschiten, welche das Leiden, dem Subject und eigentlichen Wesen nach, der Gottheit zuschreiben (Nicephor. hist. eccl. l. 15. c. 28. col. 990. D. und l. 18. c. 51. col. 1161. D.). — „Aber Gott hat nicht gelitten nach der Eigenschaft seiner Natur, sondern

nach der persönlichen Vereinigung" (Vigil. l. 2. contr. Eutych. in Bb. Patr. t. 5. col. 558. A.), d. h. in der menschlichen Natur, welche er in die Einheit seiner Person aufgenommen hat. Andre unterscheiden hier zwischen dem πάσχειν, d. h. dem Leiden selbst, an welchem Gott Theil gehabt habe, und dem πάθημα, d. h. der daraus hervorgehenden Marter und Qual, welche die göttliche Natur nicht betroffen habe.

2. Die Patripassianer, welche behaupten, daß auch der Vater gelitten habe. (Socrat. hist. eccl. l. 2. c. 15. p. 256. D.) Aber Gott hat nicht gelitten in seinem (göttlichen) Wesen, sondern der fleischgewordene Gott hat gelitten in seinem eigenen Fleisch.

3. Die Nestorianer, welche die Lästerung verbreiteten, daß ein bloßer Mensch und nicht Gott von den Juden gekreuzigt worden sei. Denn Nestorius pflegte so zu sagen: „Du darfst dich nicht rühmen, Jude, du hast Gott nicht gekreuzigt." (Tripartit. hist. eccles. l. 11. c. 4. p. 188. F.)

4. Diejenigen Calvinisten, welche die Lehre in Umlauf setzen, das Leiden Gottes sei entweder als bloße Redensart, oder beziehungsweise, oder nur als dialectische Aussage ohne alle und jede wirkliche Mittheilung, oder nur dem Namen nach zu verstehen. (Danaeus ex. Chemnit. c. 16. p. 321. Admonit. Neostad. c. 8. p. 250.) Denn dann wäre sowohl die Vereinigung als die Mittheilung entweder eine blos in Worten bestehende oder eine nur beziehungsweise zu fassende, und es fände zwischen dem Leiden Christi und dem der Heiligen ein bloßer Gradunterschied statt, Matth. 25, 40. Sach. 2, 8.

5. Diejenigen Calvinisten, welche den Satz „der Sohn Gottes hat gelitten" durch eine Vertauschung des Ganzen mit einem Theil so erklären: die menschliche Natur des Sohnes Gottes hat gelitten, ja sie allein ist gestorben. Danaeus a. a. O. p. 4. Herborn. in rudim. l. 2. p. 100.) Daß die Kreuzigung nur die menschliche Natur Christi betreffe und nur auf den Leib bezogen werden müsse, behauptet Beza (epist. 60. vol. 3. p. 274). Aber „wo die Werke getrennt werden, da muß auch folgerichtig die Natur geschieden werden, während doch alle Werke und alles Leiden nicht der Natur, sondern der Person zugeschrieben werden", wie Luthers Grundsatz im Gegensatz zu der Zwinglischen Alloösis (Namensverwechslung) lautet. (Siehe im „Großen Bekenntniß" in der Jen. Ausg. Band 3. S. 456. b.)

Von der zweiten Art.

21. Welches ist die zweite Art der Mittheilung der Eigenschaften?

Wenn der menschlichen Natur Christi göttliche Herrlichkeit und Majestät in der Zeit geschenkt wird. So heißt es: „Das Fleisch Christi gibt Leben", Joh. 6, 53; „Das Blut Jesu Christi machet uns rein von aller Sünde", 1 Joh. 1, 7 ꝛc.

Diese Art wird insgemein vom Gegenstand genannt die Mittheilung der Majestät. Sonst wird sie mit Rücksicht auf die mittheilende göttliche Natur durch Namen bezeichnet, welche eine von der Gottheit auf die Menschheit sich erstreckende Thätigkeit ausdrücken. So nennt sie Basilius und der Damascener „Metadosis", d. h. Schenkung der göttlichen Herrlichkeit; Ambrosius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa nennen sie „Metapoiesis", Umgestaltung, sowie auch „Hyperypsosis", Erhöhung über alles Andre (Damasc.

l. 4. orthod. fid. c. 19. p. 355 nach Phil. 2, 9). Mit Rücksicht auf die empfangende menschliche Natur aber wird sie „Theilnahme an der göttlichen Macht" genannt. Eine Sammlung von Belegen hiefür ist zu finden bei Chemniz (de union. person. c. 25). Hiebei ist zu merken:

I. daß diese Art der Mittheilung von den Einen als die dritte, von den Andern als die zweite aufgezählt und den Amtswerken, von welchen im folgenden Abschnitt die Rede sein wird, der natürlichen Ordnung nach deßhalb vorangestellt wird, weil bei der Verrichtung dieser die menschliche Natur nicht nur nach ihren natürlichen Eigenschaften handelt, sondern auch nach den göttlichen Vorzügen, die ihr durch die persönliche Vereinigung und von wegen derselben mitgetheilt sind.

II. Daß sie sich von der ersten Art unterscheidet. Denn 1. bei der ersten werden die Eigenschaften der einen von den beiden Naturen der Person in der Weise zugeschrieben, daß sie doch, eine jede, ihrer Natur eigen bleiben. Bei der andern werden nicht die Eigenschaften der einen oder andern Natur, sondern nur die Eigenschaften der göttlichen Natur Christo beigelegt, nicht so als ob sie der göttlichen Natur als deren Eigenschaften vorbehalten würden, sondern so, daß sie als durch die persönliche Vereinigung und von wegen derselben der menschlichen Natur geschenkt zu betrachten sind. 2. Daher findet bei der ersten Art ein reciprokes Verhältniß statt, nicht aber bei der zweiten. Und zwar deßwegen, weil a. die Gottheit unveränderlich ist, Maleach. 3, 6. Jac. 1, 17. „Sie kann darum nicht zu der vergänglichen Natur des Fleisches herabgezogen werden" (Cyrill. in Joh. l. 4. c. 23. t. 1. col. 209. D.); „sondern bleibt des Leidens unfähig und unbetroffen vom Leiden des Fleisches" (Damasc. l. 3. orthod. fid. c. 7. p. 194. c. 15. p. 234.). b. Weil sie vollkommen und erhaben, ja die Vollkommenheit und Erhabenheit selbst ist. Es kann ihr also nicht durch die Fleischwerdung Etwas gegeben, noch sie selbst in einen besseren Zustand erhöht werden. c. Weil sie annehmend, nicht angenommen ist. „Es kommt aber dem Annehmenden und nicht dem Angenommenen das Geben zu, gleichwie dem Angenommenen und nicht dem Annehmenden das Erhöhtwerden zukommt." (Leo epist. 11. p. 108. B.) Da nun die menschliche Natur der Veränderung fähig, bedürftig und eine angenommene ist, so kommt darum „das Erhöhtwerden der Menschheit zu. Jenes „hat erniedrigt" und jenes „hat erhöht" ist in Bezug auf den Menschen ausgesagt; denn wem das Niedrigsein zukommt, dem kommt auch das Erhöhtwerden zu ꝛc. Denn dieser Erhöhung bedürftig war der Mensch wegen der Niedrigkeit des Fleisches und des Todes." (Athanas. contr. Arian. disp. 2. t. 1. p. 167. A. B.) Ebenderselben Natur kommt auch zu eine „Verbesserung" (Ebenders. p. 169. A.), eine „Veredlung" (Cyrill. in Joh. l. 4. c. 23. col. 209.), ein „großer Zuwachs und Zugabe" (Epiphan. l. 3. tom. 2. haeres. 77. p. 480. Vergl. Cyrill. l. 8. thesaur. c. 1. t. 2. col. 99. D.).

III. Wenn bei dieser Art ausgesagt wird, daß die göttliche Majestät Christo gegeben worden sei, so ist hiebei, wie dieß in der Natur der Beziehungsbegriffe liegt, ein Geber vorausgesetzt. Da gilt es nun gleichviel, ob man diesen: Gott, oder das Wort, oder die göttliche Natur des Sohnes, oder die ganze Dreieinigkeit nennt. Denn die Werke der Dreieinigkeit nach außen zu sind unzertheilt. Wie demnach die Menschwerdung des Sohnes Gottes das Werk der ganzen Dreieinigkeit ist, so ist es auch die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften. So gibt also der Vater dem Sohn Alles ursprünglich (als der Urquell der Dreieinigkeit durch die ewige Zeugung). Der Sohn theilt der angenommenen Natur Alles persönlich mit, der Heil. Geist durch

Kraft und Mitwirkung, und dieser bezeugt, daß solches wirklich und nicht allein in Worten geschehe.

Es irren somit die Calvinisten, welche zu beweisen suchen, daß unsre Lehre zu ungereimten Folgerungen führe, indem nämlich ihr zufolge 1. die ganze Dreieinigkeit Mensch geworden wäre; 2. eine Beziehung nur stattfände zwischen dem gebenden Vater und dem empfangenden Sohn, nicht aber zwischen dem Sohn und dem angenommenen Fleisch. (Siehe Gerhard. exeg. §. 204. p. 1361.) Hiegegen ist zu sagen: 1. „Der Sohn (allein) hat das Fleisch in die Eigenschaft (der Person) aufgenommen, aber doch ist auch der Vater und der Heil. Geist der Majestät nach dabei gewesen." (Augustin. serm. de temp. t. 10. col. 568. C.) Gleich darauf sagt Augustin: „Erfüllt hat das Fleisch Christi sowohl der Vater als der Heil. Geist, aber mit ihrer Majestät, nicht durch persönliche Annahme desselben." 2. Ein Verhältniß der Beziehung findet statt zwischen dem gebenden Vater und dem Sohn, aber diesem, sofern er Mensch geworden ist und in der Zeit empfängt, sofern er Mensch ist; oder in Hinsicht auf die angenommene Natur. Denn in Hinsicht auf die göttliche Natur empfängt er in der Zeit Nichts, sondern wirkt Alles wesentlich mit dem Vater, Joh. 5, 17.

22. Welches ist jene Christo gegebene Majestät und Herrlichkeit, und wie ist sie beschaffen?

Sie ist eine wahrhaft göttliche, unermeßliche und unendliche, nämlich Allmacht, Allwissenheit, Kraft lebendig zu machen; Gewalt, das Gericht zu halten und Sünden zu vergeben; Ehre der Anbetung, Allgegenwart.

Hier handelt es sich um die Frage: Was wird gegeben? In der Antwort ist Zweierlei geltend gemacht: 1. im Allgemeinen, daß diese Christo mitgetheilten Gaben unendlich und nicht endlich, göttlich und nicht erschaffen seien; 2. durch Anführung der einzelnen Eigenschaften und Zukommnisse wird dieses im Besonderen erklärt. Das Erste wird erwiesen 1. aus der Definition und der wesentlichen Form der Vereinigung. Die göttliche Person und deren Eigenschaften sind unendlich. Nun aber ist die ganze Fülle derselben Christo mitgetheilt worden, Col. 2, 9. — 2. Aus dem Zweck der Vereinigung, welches die Erlösung ist. Nun aber ist die Wirkung dieser unendlich. Also hätte sie durch blos endliche und erschaffene Gaben nicht zu Stande gebracht werden können. Also erfordert sie unendliche. Also sind auch unendliche Gaben Christo mitgetheilt worden. — 3. Aus dem Unterschied der persönlichen Einwohnung des Sohnes Gottes in seiner angenommenen menschlichen Natur und der gnädigen Einwohnung desselben in den Frommen. Wenn Christo nur erschaffene und endliche Gaben mitgetheilt worden sind, so ist kein Unterschied zwischen der persönlichen und der gnädigen Einwohnung; denn es würde bei beiden Eins und Dasselbe sein, da ein bloßes Mehr oder Weniger keinen Wesensunterschied ausmacht. Nun ist aber die persönliche Einwohnung in ganz einzigartiger Weise eine eigenthümliche. — 4. Aus der abgeleiteten Beschaffenheit dieser Gaben. Die Herrlichkeit und Majestät, welche Gott selbst zugeschrieben wird und aus welcher seine Gottheit unwiderleglich erwiesen wird, ist eine wahrhaft göttliche. Nun ist aber auch die Herrlichkeit eine solche, welche Christo vermittelst und wegen der persönlichen Vereinigung mitgetheilt worden ist. Dieser Untersatz wird im Einzelnen durch Beispiele der Herrlichkeit, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. weiter unten bewiesen werden. Somit ist der Schluß richtig, daß Christo wahrhaft göttliche und unendliche

Gaben mitgetheilt worden seien. Dieß ist die Behauptung der Heil. Schrift, des rechtgläubigen Alterthums und auch die unsrige.

Die **Calvinisten** machen hiegegen geltend, daß Christo außer den natürlichen Eigenschaften noch weitaus die größten und viel herrlichere Gaben mitgetheilt worden seien, als irgend eine andere Creatur erlangen könne, aber doch seien dieß nur habituelle, nicht göttliche; endliche und nicht unendliche; erschaffene und nicht unerschaffene Gaben gewesen. (Danaeus exam. Chemnit. c. 21. p. 362 seq. Colloq. Mompelg. p. 265. Zanch. de Christ. redempt. c. 11. n. 12. t. 5. col. 501. Admonit. Neostad. c. 1. p. 25. 26.) — Diese Behauptung widerspricht geradezu der Heil. Schrift und dem rechtgläubigen Alterthum. Dieß ist demnach der eigentliche Streitpunct bei dieser Art der Mittheilung; hier heißt es: jetzt zeige deine Kunst. Dabei ist dieses Eine zu beachten: Zwar hat der Sohn Gottes, indem er seine ganze Person dem Fleische mitgetheilt hat, demselben auch die sämmtlichen Eigenschaften seiner göttlichen Natur, welche in Wahrheit untheilbar Eins und Dasselbe sind, mitgetheilt; jedoch macht die Schrift nur diejenigen namhaft, von denen bei der Verwaltung seines Amtes, um dessen willen die Vereinigung stattgefunden hat, hauptsächlich Gebrauch gemacht wird, und welche eine Beziehung der Wirksamkeit auf die Creaturen haben, als: die Allmacht, Allwissenheit u. s. f. Demnach reden auch wir billig nur von denjenigen, welche in der Schrift ausdrücklich genannt sind, von den übrigen gebührt es uns zu schweigen. Denn „es ist besser, über Verborgenem in Ungewißheit zu sein, als über Ungewisses zu zanken." (Augustin. l. 8. c. 5. de Gen. ad. lit. t. 3. col. 610. D.)

23. Beweise mit Zeugnissen der Heil. Schrift, daß Christo göttliche und unendliche Herrlichkeit mitgetheilt worden sei.

Joh. 17, 5: „Verkläre mich, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war."

Joh. 1, 14: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater."

Joh. 2, 11: „Das ist das erste Zeichen, das Jesus that, und offenbarete seine Herrlichkeit."

Vergleiche Psalm 8, 6; Hebr. 2, 7; Offenb. 5, 12. 13.

„Hier begehrt Christus als Mensch die Herrlichkeit, die er als Gott hatte. Er begehrt, verklärt zu werden: nicht mit einer zufällig ihm zukommenden Herrlichkeit, sondern mit seiner eigenen und natürlichen. Denn auch da, als er die Herrlichkeit begehrte, war er der Herr der Herrlichkeit; denn er hatte das, was er forderte, wie aus diesen Worten erhellt: Verkläre mich &c. Desgleichen hatte er schon, ehe er sie empfing, ja schon vor der Auferstehung, die Gewalt, von der er sagte, daß er sie nach der Auferstehung empfangen habe." (Athanas. orat. 4. contr. Arian. t. 1. p. 280.) Ferner: „Verkläre mich &c. Mit diesen Worten begehrte er Verklärung nach der menschlichen Natur, während er doch bezeugte, daß er dieselbe seiner göttlichen Natur nach schon vor der Welt gehabt habe." (Derselbe contr. Sabell. gregal. t. 1. p. 513. C.) — „Es ist nicht möglich, daß der Herr der Herrlichkeit der Herrlichkeit bedürfen sollte, da es dem Vollkommenen an Nichts fehlen kann." (Cyrill. l. 10. thes. c. 9. t. 2. p. 133.) Es ist also seine Herrlichkeit eine wahrhaft göttliche und unermeßliche, weil 1. er dieselbe beim Vater hat; und zwar 2. vor der Welt, d. h. von Ewigkeit; 3. weil es die Herrlichkeit des Eingeborenen ist, und 4. sich durch Wunder kundgethan hat.

Daher wird sie von Basilius (l. 4. contr. Eunom. t. 2. p. 349) eine von der Gottheit unzertrennliche Herrlichkeit, vom Damascener eine der göttlichen Natur des Sohnes eigenthümliche Herrlichkeit und Auszeichnung genannt.

Somit irren unter den Calvinisten diejenigen, welche sie ohne Grund von einer Kundgebung der Gottheit vor den Menschen verstanden wissen wollen (Zanch. l. 2. de incarn. q. 12. t. 7. col. 174). Dieß ist arianische Irrlehre, welche widerlegt ist durch die nachdrückliche Wiederholung der Worte: „bei dir selbst", folglich nicht allein bei den Menschen.

24. Beweise, daß die göttliche Allmacht Christo mitgetheilt worden sei.

Matth. 28, 18: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden."

Matth. 11, 27: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater."

Hebr. 2, 8: „Alles hast du untergethan zu seinen Füßen. In dem, daß er ihm Alles hat untergethan, hat er Nichts gelassen, das ihm nicht unterthan sei." Vergleiche Psalm 8, 7.

Gott ist allein gewaltig, 1 Tim. 6, 15. Daß aber die angeführten Zeugnisse nicht von einer großen Macht, die alle Hoheit der Engel und Creaturen überträfe, dabei aber doch endlich und beschränkt wäre, sondern von wahrhaft göttlicher und unendlicher Macht zu verstehen seien, das erhellt daraus, daß 1. es heißt „alle Gewalt"; 2. daß gesagt wird, ihm sei „Alles" übergeben, welche Bestimmung keine Ausnahme zuläßt, Hebr. 2, 8; 3. daß eine Theilung beigefügt wird: „im Himmel und auf Erden", womit die göttliche Gewalt selbst beschrieben ist, vergl. 1 Chron. 29, 11. Matth. 11, 27. Phil. 2, 8. 9.

Es irren somit diejenigen Calvinisten, welche schreiben, daß diese Umschreibung anzeige, daß Christus nach seiner Menschheit nur eine endliche Gewalt gehabt habe, so daß seine Gewalt nicht schlechthin unendlich und unermeßlich, sondern endlich gewesen sei. (Zanch. lib. 2. de incarn. quaest. 12. t. 7. col. 178. b. Danaeus exam. Chemnit. c. 21. p. 363.) — Schreiben sie nicht so auch Gott, welcher ein Herr Himmels und der Erde genannt wird, Matth. 11, 25, nur eine beschränkte und begränzte Herrschaft zu? Ist das aber nicht Gotteslästerung? —

4. Daraus, daß es heißt: „Die Gewalt über alles Fleisch", Joh. 17, 2; „Eine ewige Gewalt", Dan. 7, 14; „Die Gewalt Gottes", 2 Cor. 13, 4; „Kraft und Stärke", Offenb. 5, 12; welche sich kräftig in wahrhaft göttlichen Wunderwerken erwiesen hat, Apostg. 10, 38.

Es irren somit dieselben Calvinisten, indem sie zwischen Kraft (δύναμις, potentia) und Gewalt (ἐξουσία, potestas) in der Weise einen Unterschied machen, daß sie zwar die letztere Christo zusprechen, die erstere aber ihm absprechen (Zanch. a. a. O.). — Thöricht und lästerlich! Als ob Christus einen leeren Titel hätte ohne die Sache selbst, zwar Macht und Gewalt gegen seine Feinde, aber keine eigene Kraft und Vermögen! Und doch schreibt ihm die Schrift ausdrücklich Kraft und Gewalt (δύναμις καὶ ἐξουσία) zu. Siehe die nachdrucksvollen Sprüche Eph. 1, 20. 21. Luc. 4, 36 u. a.

25. Beweise, daß Christo die Allwissenheit mitgetheilt worden sei?

Col. 2, 3: „In Christo sind verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß."

Joh. 2, 25: „Er bedurfte nicht, daß Jemand Zeugniß gäbe von einem Menschen; denn er wußte wohl, was im Menschen war."

Joh. 21, 17: „Herr, du weißt Alles; du weißt, daß ich dich lieb habe." Vergl. Jes. 11, 2.

Gott allein ist weise, Röm. 16, 27. Er allein kennet die Herzen, 1 Kön. 8, 39. Daß aber dieses ein wahrhaft göttliches und unendliches Wissen sei, erhellt daraus, daß 1. es heißt, er wisse Alles, daß alle Schätze in ihm verborgen seien, ohne daß irgend eine Art des Wissens davon ausgenommen wäre; 2. daß er auch das weiß, was in den Herzen verborgen und verschlossen ist, Joh. 2, 25. Matth. 9, 4; und was an fernen Orten geschieht, Joh. 1, 48. 11, 11. Matth. 21, 2. Luc. 22, 10; — 3. daß der Geist der Weisheit und des Verstandes auf ihm geruht hat, Jes. 11, 2; und der Vater ihm den Geist nicht nach dem Maß gegeben hat, Joh. 3, 34; sondern hat ihn gesalbet mehr denn seine Gesellen, Psalm 45, 8. 9. (Siehe oben.)

Es irren somit die Agnoeten der alten und neuen Zeit, welche behaupten, daß Christus nach der menschlichen Natur in seiner Herrlichkeit nicht Alles wisse. (Nicephor. l. 18. hist. eccl. c. 50. col. 1163. B.). — Dem stehen nicht entgegen die Stellen: 1. Luc. 2, 52 (Zanch. l. 2. de incarn. q. 10. t. 7. col. 131. a.). Denn Christus hat zugenommen an Weisheit, aber nicht an göttlicher, sondern an menschlich-natürlicher. (Siehe Dr. Luthers Auslegung zum 1. Sonntag nach dem Christfest S. 238. edit. 1617. und denselben über die Epistel des Christfests S. 141.) — 2. Marc. 13, 32 (Zanch. col. 137, a.). Denn er hat den Tag des Gerichts nicht gewußt nach seiner Menschheit im Stande der Erniedrigung. Daraus aber einen Schluß ziehen zu wollen auf den Stand der Erhöhung, in welchem er nun Alles weiß, ist ungereimt. Andere sagen mit Hilarius, daß Christus nicht für sich selbst, sondern für Andre, denen er den Tag des Gerichts nicht offenbaren wollte, denselben nicht gewußt habe.

26. Beweise, daß Christo die Kraft, lebendig zu machen, mitgetheilt worden sei.

Joh. 6, 51: „Ich bin das lebendige Brod vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brod essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch."

Ebendaselbst V. 54: „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag."

Joh. 5, 26: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, also hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. Und dasselbige zwar darum, weil er des Menschen Sohn ist", V. 27.

Daß die Lebendigmachung in Wahrheit eine unendliche und göttliche Kraft sei, ist aus ihren Wirkungen offenbar: 1. weil sie das ewige Leben gibt, V. 51. — 2. Weil sie eine Ursache der seligen Auferstehung ist, V. 54 und 58. — 3. Weil sie das Leben des Vaters genannt wird, welches er in sich selbst hat. Dasjenige nun lebendig machen zu können, was des Lebens unwürdig ist, steht allein Gott zu, sagt Cyrillus (de rect. fid. t. 3. l. 2. col. 313. D.).

Darum wird in der Schrift sowohl Christi als des Heil. Geistes Gottheit aus der Lebendigmachung bewiesen. Nun ist aber diese Christo mitgetheilt, 1. weil er des Menschen Sohn ist; 2. weil er sagt, daß sein Fleisch lebendig mache. Hiebei ist zu beachten, daß das Fleisch lebendig machend genannt wird: 1. in Hinsicht auf die Person, weil dasselbe des Wortes, das Alles lebendig machen kann, eigenes Fleisch geworden ist, Joh. 6, 35. 51; 2. in Hinsicht auf sein Verdienst, weil es für das Leben der Welt in den Tod gegeben ist; 3. in Hinsicht auf seine Wirkung, weil es denen, die es essen, das ewige Leben gibt, V. 51, die es nämlich geistlich durch den Glauben an das Wort des Evangeliums, und sacramentlich vermittelst Brodes und Weines im Geheimniß des Abendmahls genießen.

Hier irren diejenigen Calvinisten, welche läugnen, 1. daß in der Schrift stehe, Christi Fleisch sei lebendig machend. (Sadeel. de verit. hum. nat. c. 3. p. 145. a.) — Unverstand! 2. Die, welche behaupten, dem Fleische Christi wohne die Kraft und das Vermögen, lebendig zu machen, nicht inne, um deren Mittheilung willen von ihm gesagt werde, daß es lebendig machend geworden sei und lebendig mache. (Maulbronner Gespräch S. 335 und 338.) Dahin ziehen sie die Worte Christi: Fleisch ist kein nütze. — Gottlos und ketzerisch! Dagegen gilt: a. das Brod, welches Christus gibt, ist wahrhaft lebendigmachend, V. 51. Das Fleisch Christi ist eben jenes Brod, welches Christus gibt (ebendas.). Folglich ist Christi Fleisch wahrhaft lebendig machend. Wie kann etwas deutlicher ausgesprochen werden?

Darum b., „so Einer nicht bekennt, daß Christi Fleisch lebendig machend sei, deßwegen, weil es des Wortes, das Alles lebendig zu machen vermag, eigen Fleisch geworden ist, der sei verdammt" (Concil. Ephes. can. 11. vol. conc. 1. p. 1117, und 2. p. 215).

Darum machen sich c. der nestorianischen Irrlehre diejenigen schuldig, welche läugnen, daß Christi Fleisch zum Lebendigmachen nütze sei. (Zwingl. Exeg. t. 2. fol. 334. a. b.) „Das bloße Fleisch des Menschen ist freilich nichts nütze, weil aber Gott das Fleisch in einer unaussprechlichen Vereinigung an sich genommen hat, deßwegen ist es ein lebendig machendes Fleisch", sagt Theophylactus (in c. 6. Joh. p. 170. C.).

Fürs Andre irren diejenigen, welche den Satz „das Fleisch Christi ist lebendig machend" mittelst einer Alloöse so auslegen: Das Fleisch dessen, der lebendig machend ist, oder der Gottmensch Christus ist lebendig machend. (Zwingli a. a. O. Sadeel. de verit. hum. nat. c. 3. p. 145. c. 6. p. 203.) Aber 1. diese Alloöse ist längst als nichtig erwiesen. 2. Es ist ein Anderes, der Sohn Gottes sei lebendig machend, nämlich an und für sich, vor der Menschwerdung, von Ewigkeit her, wesentlich, weil er das Leben selber ist; und wiederum ein Anderes, das Fleisch Christi sei lebendig machend, nämlich durch die persönliche Vereinigung und von wegen derselben, weil es mit dem lebendig machenden Sohn Gottes vereinigt ist, wie Cyrillus sagt (l. 4. in Joh. c. 14. t. 1. col. 201. B.). Und gerade dieß ist hier eigentlich die Frage. „Den Leib des Herrn nennen wir einen lebendig machenden" (Theophyl. in Luc. c. 7. p. 92. B.).

Ferner irren diejenigen, welche behaupten, Christi Fleisch sei lebendig machend nur in Ansehung des Verdienstes und des Todes (Naum. assert. p. 78). Dieß ist eine sehr thörichte Behauptung, da ohne die lebendigmachende Kraft ein Verdienst nicht lebendig machend genannt werden noch sein kann, weil eine Wirkung immer auch eine Kraft als ihre Ursache voraussetzt. Auch ist es am allermeisten lebendig machend in Ansehung der Wirkung, Hervorbringung und Zueignung des geistigen Lebens in uns. Denn

es macht uns heilig, Hebr. 13, 12; es wäscht uns, Offenb. 1, 5; es reinigt uns, 1 Joh. 1, 7; es reiniget die Gewissen, Hebr. 9, 14.

Endlich irren diejenigen, welche es von einer Kraft verstanden wissen wollen, die zwar die der Engel und Creaturen übertreffe, aber doch nur endlich sei (Naum. assert. p. 70). „Denn es ist keines gewöhnlichen Menschen Fleisch, auch keines geheiligten Mannes, sondern wahrhaft lebendig machend und des Sohnes Gottes selbst eigen" (Epist. synod. Ephes. ad Nestor. vol. 1. conc. p. 95). Dagegen beweist der Einwurf Nichts, daß dadurch das Fleisch Gott werde. (Sadeel. de ver. hum. nat. c. 3. p. 145.) „Denn es ist nicht an und für sich lebendigmachend, es macht jedoch lebendig, weil es alle Wirkung und Kraft des Sohnes Gottes angenommen hat." (Cyrill. l. 4. Joh. c. 23. t. 1. col. 209. D.)

27. Beweise, daß Christo die Gewalt, Sünden zu vergeben und das Gericht zu halten, mitgetheilt worden sei.

Matth. 9, 6: „Auf daß ihr aber wisset, daß des Menschen Sohn Macht habe auf Erden, die Sünden zu vergeben 2c."; Marc. 2, 19. Luc. 5, 24.

Joh. 5, 27: „Der Vater hat dem Sohne Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum daß er des Menschen Sohn ist."

Apostelgesch. 17, 31: „Gott hat einen Tag gesetzt, auf welchen er richten will den Kreis des Erdbodens mit Gerechtigkeit, durch einen Mann, in welchem er's beschlossen hat, — nachdem er ihn hat von den Todten auferweckt." — Vergleiche Matth. 25, 31 ff. Apostg. 10, 42. Offenb. 1, 7. Dan. 7, 13 ff.

Es ist auch dieses eine wahrhaft göttliche, nicht Engels- oder Menschen-Gewalt. Denn 1. vergibt Gott allein die Sünde (aus eigener Gewalt), Jes. 43, 25. Es ist ein eitles Wortspiel, wenn man daraus schließen will: Christus ist seiner menschlichen Natur nach nicht Gott: also kann ihm nach seiner menschlichen Natur diese Gewalt nicht beigelegt werden. Denn der vorangestellte Satz ist wesentlich zu verstehen. Christus aber ist nach seiner menschlichen Natur wahrhaft Gott persönlich oder aus Kraft der persönlichen Vereinigung. Sonst könnte Mariens Sohn nicht wahrhaft Gott genannt werden. Dort handelt es sich um die wesentliche Eigenschaft Gottes, hier um die Wirkung der persönlichen Vereinigung. — 2. Zum Gerichthalten gehört a. die verborgenen Gedanken des Herzens ans Licht bringen, 1 Cor. 4, 5; b. mit Gerechtigkeit richten; c. den Gläubigen das Leben, den Gottlosen den Tod als Urtheil zuerkennen; d. das gesprochene Urtheil kräftiglich vollstrecken. Das Alles aber kann nicht anders geschehen als nur aus göttlicher Kraft und Macht.

Somit irren von den Calvinisten 1. diejenigen, welche diese Stücke in jeglicher Hinsicht entweder ganz oder theilweise auf die Gottheit bezogen wissen wollen. (Polan. syntagm. lib. 6. c. 69. p. 516. Sohn. in Exeg. artic. 3. p. 244.) — Denn „mitgetheilt ist diese Gewalt dem Fleisch gewordenen Gottessohn, aber nur sofern er des Menschen Sohn und der Mann ist, der von den Todten auferwecket ist. Aber sofern er Gottes Sohn ist, hat er die Gewalt Gericht zu halten nie empfangen, weil ihm diese Gewalt nie gemangelt hat." (Augustin. in Psalm. 14. t. 8. p. 819. D.)

2. Diejenigen, welche behaupten, daß die menschliche Natur nur die

Theilhaberin an jenem Triumph sein, die göttliche Natur dagegen die Werke des Gerichts für sich allein besonders vollziehen werde. (Görlitzer bei Gesner. in lib. Concord. disput. 13. th. 19. p. 345.) — Als ob Christus sein Fleisch blos zum Zuschauen mitbringen würde! Des Menschen Sohn wird einem Jeden vergelten nach seinen Werken, Matth. 16, 27. Durch einen Mann wird Gott den Kreis des Erdbodens richten mit Gerechtigkeit, Apostg. 17, 31.

3. Diejenigen, welche der angenommenen menschlichen Natur allein den äußeren Dienst zu-, dagegen das Gericht selbst absprechen, so, daß dieselbe mit ihrer Stimme das Urtheil sprechen, die göttliche Natur dagegen Aller Herzen offenbar machen und durch ihre Gewalt das gesprochene Urtheil vollstrecken würde. (Admonit. Neostad. c. 1. p. 23. Sohn. a. a. O.) — Als ob das ganze Gericht ein bloßer äußerlicher Dienst wäre!

28. Beweise, daß Christo die Ehre göttlicher Anbetung mitgetheilt worden sei.

Phil. 2, 9: „Gott hat Jesum Christum erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, welcher über alle Namen ist, V. 10, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, V. 11, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters.“

Hebr. 1, 6: „Es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten.“

Vergleiche Psalm 72, 11. Offenb. 5, 12 ff.

Daß die gläubige Anbetung eine wahrhaft göttliche und Gott allein zustehende Ehre sei, ist nach 5 Mos. 6, 13. Matth. 4, 10 so unzweifelhaft, daß sogar verflucht genannt wird, wer sich auf Menschen verläßt, Jer. 17, 5. — Dasselbe ergibt sich aus den nothwendigen Stücken, die zur göttlichen Anrufung gehören, als da sind: in die Herzen sehen, das Gebet erhören, Hilfe leisten, erretten ꝛc. Alle diese wahrhaft göttlichen und unendlichen Stücke aber sind 1. Christo mitgetheilt („Er hat ihm gegeben“, Phil. 2, 9); und zwar 2. als etwas, was der Ordnung nach auf das Leiden und den Tod Christi gefolgt ist, V. 8 und 9; und was 3. des Menschen Sohn von allen Geschlechtern, Dan. 7, 14, dem Lamm von einem großen Volk, Offenb. 5, 9; dem Sohne Davids von dem Blinden, Luc. 18, 37; von Stephanus, Apostg. 7, 59; von Thomas, Joh. 20, 28 ꝛc. öffentlich erwiesen worden ist.

Verflucht ist darum, 1. wer mit Danäus (Exam. Chemn. c. 29. p. 417) denjenigen verflucht nennt, der seine Anrufung an das Fleisch Christi (auch sofern es in der persönlichen Vereinigung bleibt) richtet. „So Jemand sagt, daß das Fleisch unsers Herrn als Menschen nicht anzubeten sei und auch als das Fleisch des Herrn und Gottes nicht angebetet werden solle, den verdammt die heilige christliche Kirche“, sagt Cyrillus (l. 1. de rect. fid. t. 3. p. 286. D. nach Athanas. de incarn. t. 3. p. 545, Dazu Apoll. anathem. 8. t. 4. p. 155).

Nichts beweist der Einwand, daß man solchergestalt die Creatur anbete. (Danæus a. a. O. S. 418.) Denn wir verehren nicht die Creatur, indem wir ja Christi Fleisch nicht als bloßes Fleisch anbeten, sondern als solches, das mit der Gottheit vereinigt ist und so, wie die zwei Naturen in die Einheit der Person Gottes zusammengekommen sind. „Ich rufe die beiden Naturen Christi zugleich mit einander an“, sagt der Damascener (l. 3. orth.

fid. c. 8. p. 198). „Anzubeten also war er immer als Gott, und jetzt beginnt man, ihn anzubeten als den, der Mensch geworden ist" (Cyrill. l. 8. thes. 1. tom. 2. col. 99).

Es irren 2. diejenigen Calvinisten, welche entweder versteckt oder ausdrücklich Christo eine zweifache Anbetung zuschreiben, nämlich eine höhere, die seiner göttlichen, und eine geringere (nicht göttliche), die seiner menschlichen Natur zukomme (Mart. contr. Mentz. p. 86. ff.). Eine solche nestorianische Anrufung ist der Schrift ganz und gar unbekannt. Es fehlt ihr 1. an einem göttlichen Befehl; 2. an einer Verheißung; 3. an Beispielen; 4. an Zeugnissen des rechtgläubigen Alterthums. Christus ist Einer, seine Person eine einige, unser Glaube Einer, folglich auch die Anbetung eine einige. Darum, „so sich Jemand untersteht, zu sagen, daß der angenommene Mensch anzurufen und Gott mitzunennen sei als Einer mit und neben dem Andern (denn das Wörtchen „mit", das hinzugesetzt ist, zwingt zu dieser Auffassung), und so er nicht vielmehr mit einer und derselben Anbetung den Immanuel verehrt und ihm eine und dieselbe Ehre erweist, nachdem das Wort Fleisch geworden ist, der sei verflucht", lautet der Beschluß der Kirchenversammlung zu Ephesus (Anath. 8. vol. concil. 1. p. 1116. Vergl. vol. 2. p. 214).

29. Beweise endlich, daß Christo die Allgegenwart mitgetheilt worden sei.

Matth. 18, 20: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."

Matth. 28, 20: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Eph. 1, 22: „Alle Dinge hat er unter seine Füße gethan und hat ihn gesetzet zum Haupt der Gemeinde über Alles, welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllet." Vergl. V. 20. 21.

Eph. 4, 10: „Er ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß er Alles erfülle."

Gott allein ist vermöge seines Wesens allgegenwärtig, Jer. 23, 24. Psalm 139, 8. 9. Daß aber dieses eben von dieser wahrhaft göttlichen und unendlichen Majestät zu verstehen sei, ist klar. Denn 1. sagt er: „Wo ich bin rc. alle Tage. 2. Ihm ist Alles unterworfen. 3. Er erfüllt Alles. Daß aber solches Christo mitgetheilt worden ist, ist klar. Denn 1. sagt er dieses von sich selbst. 2. Es ist ihm unterworfen, siehe Psalm 8, 7. 8. 1 Cor. 15, 27. 3. Er erfüllt Alles. 4. Er herrscht mitten unter seinen Feinden, Ps. 110, 1, und regiert über sie, 1 Cor. 15, 15; mitten auf dem Throne seiner Rechten, Eph. 1, 20. Col. 3, 1; welche nirgends fehlt, Psalm 139, 9. 10. 5. Er wandelt mitten unter den goldenen Leuchtern (den Gemeinden), Offenb. 1, 13 (denn dem Vorbild muß das Gegenbild entsprechen). 6. Er ist dem Paulus erschienen, Apostg. 9, 27. 23, 11. 2 Tim. 4, 17. Mit diesen Erscheinungen beweist er die Auferstehung, 1 Cor. 15, 8. Ebendasselbe wird klar bewiesen durch das Sitzen zur Rechten des Vaters, von welchem Beweis im Folgenden die Rede sein wird.

Es irren darum die Calvinisten, welche dieses nicht von der Christo mitgetheilten Allgegenwart verstehen, sondern nur von der gnadenreichen

Kraft und Wirkung der Allgegenwart, so daß er bei uns sei nach seiner Gottheit, Herrlichkeit und Majestät, Herrschergewalt, Gnade, durch den Glauben, Geist und Gaben. (Petrus Martyr. defens. eucharist. part. 1. obs. 2. p. 19. Sadeel. libr. de human. Christ. natur. c. 3. p. 195. b. p. 196. a.) — Denn hiebei muß man Stufen der Gegenwärtigkeit unterscheiden, wovon weiter unten. Und ferner sind jene Wirkungen nicht weniger Gott eigen, als die Allgegenwart selbst; jene, als die abgeleiteten, setzen diese als die unmittelbare Wirkung voraus. Nichts besagen folgende Einwände:

1. Daß das Wort „Ich" nicht immer die ganze Person Christi, wie sie in beiden Naturen besteht, bezeichne. Denn auch Joh. 8, 58, „Ehe denn Abraham war, bin ich" — werde nicht die ganze Person, Gott und Mensch, bezeichnet. (Sadeel. l. l. c. 4. p. 178. seq.) — Aber dieses Beispiel ist ungleicher Art, und es ist bei demselben der Zeitunterschied übersehen. Denn Christus redet Joh. 8, 58 von seiner Person, wie sie vor der Menschwerdung war, nämlich einfach, was die Zeitpartikel „ehe" anzeigt. Aber Matth. 18, 20 und 28, 20 redet er von seiner Person, wie sie jetzt ist nach der Menschwerdung, nämlich zusammengesetzt, bestehend in zwei Naturen, und die zwei Naturen selbst. Dort berücksichtigt er die Vergangenheit, hier die Gegenwart und Zukunft, und zwar spricht er bei Matthäus von seinem Amt, von welchem feststeht, daß es zu beiden Naturen gehört.

2. Die Worte Matth. 26, 11: „Mich habt ihr nicht allezeit bei euch" (Ebenders. a. a. O. c. 2. p. 142. a, auch de sacram. manduc. c. 4. p. 306. b.). Denn Christus verneint hier nicht die Allgegenwart selbst, sondern nur die Verwendung und Bethätigung derselben, welche in der Verrichtung leiblicher Leistungen vollzogen wird. Denn dem leiblichen und sichtbaren Umgang hat er durch seine Auffahrt ein Ende gemacht, die geistliche und unsichtbare Beiwohnung aber mit nichten aufgehoben.

3. Daß er gen Himmel gefahren sei. (Ebenders. de verit. hum. nat. c. 2. p. 142. c. und c. 4. p. 189. b.). — Denn wie Augustin sagt (tract. 50. in Joh. t. 9. col. 371. C.): „Daselbst sitzet er zur Rechten des Vaters, und hier ist er. Denn nach der Gegenwärtigkeit seiner Majestät ist er nicht von uns gewichen."

4. Daß Christus Alles erfülle, theils a. mit seiner Gottheit: — denn dieser kann weder die Himmelfahrt selbst, noch deren Zweck und Ziel zugeschrieben werden, da sie schon zuvor immer Alles erfüllte, Jer. 23, 24; theils b. mit seinen Gaben: — denn er sagt nicht, daß er mit seinen Gaben die Kirche —, sondern unbestimmt, daß er Alles erfülle. Auch erweist eine Vergleichung von Eph. 1, 21 und 22 etwas ganz Anderes. Theils c. durch Erfüllung der Schrift. (Sadeel. de verit. hum. nat. p. 195. b. 196. a.): — denn hier wird die Erfüllung der Schrift gar nicht erwähnt, was doch sonst bei den Aposteln, wenn sie von derselben reden, ganz gewöhnlich ist. Richtiger sagt Oecumenius: „Denn auch mit seiner bloßen Gottheit hat er Alles erfüllt, und nachdem er Mensch geworden war, ist er, damit er Alles mit seinem Fleisch erfüllete, hinabgestiegen und aufgefahren" (zu Eph. 4. p. 124. b.). Und auch noch Andre sagen daß Christus mit und in seinem Fleisch Alles erfülle.

30. Da nun diese unendliche und wahrhaft göttliche Majestät Christo mitgetheilt worden ist, so erkläre mir nunmehr, nach welcher Natur ihm dieselbe mitgetheilt worden ist.

Sie ist Christo mitgetheilt worden nach seiner menschlichen Natur.

Die Frage ist hier, wem sie mitgetheilt werde. Hiebei ist wohl zu beachten, daß sie mitgetheilt wurde Jesu Christo, dem Gottmenschen, Gottes und Mariens Sohn, d. h. der Person, welche Gott und Mensch ist. Denn gleichwie nach der oben gegebenen Regel „Thun und Leiden der Person zukommt", so wird auch alles, was gegeben wird, der Person gegeben. Weil aber in einer und derselben Person unterschiedene Naturen sind, und weil nach der theologischen Regel „Alles, was von Christo ausgesagt wird, entweder nur nach seiner göttlichen Natur, oder nur nach seiner menschlichen Natur, oder nach beiden Naturen ihm beigelegt wird" (D. Gerhard. exeges. de pers. et offic. Christ. § 208. p. 1375; — auch bei Trelcat. instit. l. 2. p. 107); weil demnach die Person nicht etwas Drittes und von jenen zwei persönlich vereinigten Naturen wirklich Unterschiedenes ist, so genügt es nicht, zu sagen, Christo oder der Person sei die Majestät mitgetheilt worden, sondern man muß dazu noch erklären, nach welcher Natur ihm dieselbe mitgetheilt worden ist. Und hier antworten wir mit der Schrift: nach der menschlichen Natur, oder: Christo als Menschen, oder: sofern er Mensch ist, oder: der menschlichen Natur, oder: der Menschheit, oder: dem in die Person des Gottessohnes aufgenommenen Fleisch. Gerade als wenn wir nach Anleitung der Schrift sagen: Christus habe gelitten, aber dem Fleisch, nicht der Gottheit nach; Christus sei ewig, aber der Gottheit, nicht der Menschheit nach.

31. Beweise aber dieses mit festen und unzweifelhaften Gründen.

Ich beweise es mit der gemeinen und unumstößlichen Regel aller rechtgläubigen alten Kirchenlehrer: „Wovon die Schrift sagt, daß es Christo in der Zeit gegeben worden sei, das muß so verstanden werden, daß es ihm nicht nach der Gottheit, sondern nach der angenommenen Menschheit mitgetheilt worden sei." (Athanas. orat. 4. t. 1. p. 281. B. Theodoret. dial. 2. t. 2. p. 238. G. Leo epist. ad Palæst. 83. p. 162. B.)

Weitere Zeugnisse siehe in der Concordienformel S. 846 und bei Chemnitz (de duab. nat. c. 22. p. 107. seq.). Hiebei ist zu beachten, daß diese Regel den Arianern, Eunomianern und andern Irrlehrern gegenüber aufgestellt wurde, welche die wahre Gottheit Christi mit eben diesen Aussagen über das Christo in der Zeit Verliehene zu dem Zweck bekämpften, um zu zeigen, daß der Sohn als der Empfänger geringer sei als der Geber, nämlich der Vater, und um so seine Wesensgleichheit mit dem Vater zu läugnen. Bedeutsam ist das Wort Leo's (epist. 23. ad cler. et pleb. Constantinop. p. 113. A.): „Die Gegner der Wahrheit mögen uns sagen, wann der allmächtige Vater, oder nach welcher Natur er seinen Sohn über Alles erhöhet habe, oder welcher Substanz er die ganze Natur unterworfen habe. Denn die Gottheit des Sohnes ist dem Vater in allen Stücken gleich, auch im Wesen, und ewiglich und außer aller Zeit ist eine und dieselbe Macht sowohl des Vaters als des Sohnes. Wenn nun dieser (göttlichen Natur) die Macht vermehrt, wenn ihre Würde noch herrlicher gemacht, ihre Hoheit noch mehr erhöht worden ist, so muß ja der, welcher so zugenommen hat, kleiner sein als der ihn erhöhte, und hat auch nicht die Vollkommenheit der Natur haben können, deren Bereicherung er bedürftig gewesen ist. Wer aber so denkt, den zieht Arius in seine Gesellschaft, dessen Verkehrtheit solche Gottlosigkeit trefflich zu statten kommt." Hier mögen diejenigen Calvinisten wohl aufmerken, welche ebenfalls diese Auffassung der Gottheit Christi vertreten.

32. Mit welchen Gründen wird die Richtigkeit dieser Regel bewiesen?

Mit unumstößlichen Gründen: 1. Die Gottheit ist unwandelbar, Mal. 3, 6. Sie ist auch durchaus vollkommen und keiner Sache bedürftig. Es kann ihr darum Nichts gegeben oder zugethan werden. Siehe Jac. 1, 17. Sir. 42, 22.

„Die göttliche Natur bedurfte keiner Erhöhung zu größeren Ehren noch einer Vermehrung ihrer Würde. — Wer sieht also nicht, daß dieses beim Sohne Gottes mit der Natur seines Fleisches übereinstimmt, nach welcher er erhöht und geehrt und gekrönt worden ist und einen herrlicheren Namen erlangt hat, er, der nach der Natur des Sohnes Gottes deren nie eines bedurfte?" (Vigil. l. 5. contr. Eutych. in biblioth. patr. t. 5. col. 585. D. col. 186. B.). — „Als Gott bedarf er Nichts, und doch hat er als Mensch Vieles empfangen" (Cyrill. l. 8. thesaur. c. 1. t. 2. col. 99. D.).

Man wendet vielleicht ein: Die menschliche Natur ist in der Zeit mit dem „Wort" vereinigt worden. Folglich ist Christo auch nach seiner göttlichen Natur etwas hinzugegeben worden. Aber diese Folgerung wäre nicht richtig: denn das „Wort" ist durch dieses Empfangen weder vollkommener noch seliger geworden; wohl aber wurde die menschliche Natur in einen vollkommeneren Stand versetzt.

2. Die Schrift selbst gebraucht hiebei Worte und Ausdrücke, welche auf die menschliche Natur wie mit dem Finger hinweisen. So heißt es: „Das Fleisch Christi macht lebendig", Joh. 6, 54; „das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, reinigt uns von allen Sünden", Joh. 1, 7; „des Menschen Sohn hat Macht, das Gericht zu halten, weil (sofern) er des Menschen Sohn ist", Joh. 5, 27.

Vergleiche hiemit Matth. 9, 6. Dan. 7, 13. Offenb. 1, 13, wo der Menschensohn namhaft gemacht ist. So ist der Leib Christi für uns dahingegeben, sein Blut ist für uns vergossen zur Vergebung der Sünden, Matth. 26, 28. Gott hat uns mit seinem eigenen Blut erworben, Apostg. 20, 28.

Nichts besagen folgende Einwürfe: 1. Diese und ähnliche Redensarten beziehen sich auf das Amt Christi oder die Person des Mittlers. (Trelcat. instit. l. 2. p. 109. — Denn auch dieses Amt setzt zu seiner Verwaltung eine unendliche Kraft voraus.

2. Es seien Redensarten mit abstractem Sinn. (Sadeel. de hum. nat. c. 4. p. 181. b.) — Denn das Fleisch ist nicht in abstracto lebendigmachend, sondern in concreto, insofern es das Fleisch Christi ist, in Kraft und vermöge der persönlichen Vereinigung. Hiebei merke, daß von „Abstract" hier die Rede ist, wann und sofern die Naturen an sich, in sich, aus sich, in ihren natürlichen und wesentlichen Eigenschaften ohne Rücksicht auf ihre beiderseitige Zusammenfügung in der persönlichen Vereinigung in Betracht gezogen werden. Von „Concret" dagegen, wann und sofern entweder die ganze Person, d. h. die zwei persönlich vereinigten Naturen selbst, oder die eine der beiden Naturen nicht an sich, abgetrennt oder für sich besonders, sondern an der Person des Sohnes Gottes selbst und mit Rücksicht auf die persönliche Vereinigung betrachtet wird. Ein Concretum ist so das Fleisch Christi, die menschliche Natur, sofern sie in der Person des Sohnes Gottes betrachtet wird. Das Fleisch mag nämlich an sich und nach seinen Eigenschaften wohl

ein Abstractum sein, wenn es aber das Fleisch Christi heißt, so zieht der Zusatz „Christi“ hier die Person mit in Betracht und zeigt an, daß ein Concretum gemeint sei. Ferner gehören hieher die Bezeichnungen mit concretem Sinn, welche von der menschlichen Natur hergenommen sind, wie die Kreuzigung, Apostg. 2, 36; die Tödtung, Offenb. 5, 12; die Erweckung von den Todten, Apostg. 2, 32. 3, 15; die Salbung, V. 38; Demuth und Gehorsam, Phil. 2, 8; die gnädige Schenkung, V. 9; desgleichen die Ausdrücke: „werden“, (Hebr. 1, 4: „Er ist viel herrlicher als die Engel geworden“) und „machen“ (Apostg. 2, 36: „Er hat diesen Jesum zu einem Herrn gemacht“, wo das hinweisende Fürwort die menschliche Natur Christi bezeichnet, wie Basilius sagt l. 2. contr. Eunom. t. 2. p. 322, wie auch Epiphanius bemerkt: „Es ist klar, daß von dem Fleisch die Rede ist, welches sie gekreuzigt haben“, l. 2. haeres. 69. t. 2. p. 367).

3. In der Schrift werden mitunter gewisse Umstände erwähnt, welche ausdrücklich die menschliche Natur mitanzeigen.

Nämlich: 1. der Umstand der Zeit. So sind Dan. 9, 24 siebzig Jahrwochen bestimmt angegeben, nach welchen der Allerheiligste gesalbt werden soll. Joh. 17, 1: „Vater, es kommt die Stunde“ 2c. V. 5: „Nun verkläre mich.“

2. Der Umstand der Theile und Eigenschaften des Körpers. So werden vom Menschensohn hervorgehoben sein Haupt, seine Haare, Augen, Füße, sein Gesicht, Mund, seine Rechte 2c. Es wird von ihm gesagt, er wandle mitten unter den Leuchtern, Offenb. 1, 13 ff. Das Lamm steht gleichsam geschlachtet, Offenb. 5, 6. Es ist würdig, zu nehmen Ehre 2c., V. 12. Alles ist unter seine Füße gethan, Ps. 8, 7. Der Vater übergibt dem Sohn Alles in seine Hände, Joh. 3, 35.

4. Endlich beschreibt die Heil. Schrift die Erhöhung dergestalt, daß sie auf die Erniedrigung und das Leiden erfolgt sei. Hieraus folgt, daß Christus nach eben derselben Natur erhöhet worden ist, nach welcher er erniedrigt worden war und gelitten hatte. Nun aber ist er erniedrigt und hat gelitten nach der menschlichen Natur: also ist er auch nach derselben erhöhet.

„Er wird trinken vom Bach am Wege, darum wird er auch sein Haupt emporheben“, Psalm 110, 7; „Durch Leiden mußte Christus zu seiner Herrlichkeit eingehen“, Luc. 24, 26. „Er ward gehorsam bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz, darum hat ihn auch Gott erhöhet“ 2c., Phil. 2, 8. 9. Vergl. Psalm 8, 6. Hebr. 2, 9. Dahin gehört auch die Aufeinanderfolge der Artikel des christlichen Glaubens und der 3. Artikel des Augsb. Bek. S. 10, wo es heißt: „Er ist aufgefahren gen Himmel, auf daß er sitze zur rechten Hand Gottes“ 2c. Eine lächerliche Folgerung wäre es, zu sagen: Christus hat gelitten im Fleisch, damit er seiner Gottheit nach erhöht würde.

Somit irren 1. diejenigen Calvinisten, welche behaupten, daß das, was Christo gegeben sei in der Zeit, nur von der ganzen Person des Mittlers verstanden werden dürfe. (Sadeel. l. de hum. Chr. nat. c. 4. p. 181. b.) Dasselbe geben auch wir zu, aber, wie oben bemerkt, nur so, daß es entweder auf die eine oder andre Natur oder auf jede von beiden Naturen bezogen werde, es sei denn, daß man die Person als ein Drittes setzen wollte; nämlich als etwas Anderes denn die Gottheit und Menschheit, was

aber eine Ungereimtheit wäre. Denn es ist „die Person nichts Andres, als die zwei persönlich vereinigten Naturen selbst" (Damasc. l. 3. orth. fid. c. 3. p. 132. und c. 9. p. 199. und c. 11. p. 207.).

2. Es irren diejenigen, welche dasselbe von der Zurückgabe der Majestät an die Gottheit wegen der vorangegangenen Erniedrigung erklärt wissen wollen. (Beza resp. 1. coll. Momp. p. 89 und 133). Denn dann müßte ja auch die Gottheit selbst erniedrigt worden sein. Das aber wäre ungereimt, da Christus selbst im Stande der Erniedrigung seiner Gottheit nach allezeit mit dem Vater wirket, Joh. 5, 17.

3. Irren die, welche dasselbe auf die Gottheit beziehen wegen der Offenbarung, Erklärung und Kundmachung der Majestät (Sadeel. a. a. O. c. 4. p. 193. b. und 194. c.). Da doch Christus bittet, verklärt zu werden beim Vater rc. Joh. 17, 5. Folglich kann diese Verklärung nicht verstanden werden von der alleinigen Offenbarung vor den Menschen.

4. Irren diejenigen, welche eine doppelte Erhöhung erdichten und die eine, höhere, der Gottheit, die andre, niedere, der Menschheit beilegen, welche letztere aber doch noch höher sein soll, als die aller Engel; vermöge deren er herrsche nicht als oberster König, sondern als Stellvertreter des Vaters und Theilhaber seiner Herrschaft. (Zanch. l. 2. de inc. q. 12. t. 8. p. 193 seq.) Denn auf diese Weise machen sie auch zwei Personen. (Siehe oben über die Ehre der göttlichen Anrufung rc.)

Ferner sind zur Beantwortung der Argumente, welche insgemein gegen diese zweite Art der Mittheilung von Jesuiten und Calvinisten vorgebracht werden, folgende Beobachtungen und Unterscheidungen festzuhalten:

I. Philosophische Sätze dürfen diesem großen Geheimniß der Gottseligkeit, 1 Tim. 3, 16, das durch unzweifelhafte Aussprüche der Heil. Schrift bestätigt ist, nicht entgegengehalten, sondern müssen davon ferne gehalten werden. Sonst thut man einen Sprung in ein ganz verschiedenartiges Gebiet. Damit fällt jener oftgebrauchte Satz dahin: Das Endliche kann das Unendliche nicht in sich fassen. Demgemäß nämlich könnte auch das endliche Fleisch der unendlichen Person des Sohnes Gottes nicht theilhaftig werden. Ungereimt! Siehe Col. 2, 9.

II. Man muß unterscheiden zwischen der Mittheilung, welche geschieht *κατὰ μέθεξιν* oder *κ. σύγχυσιν* oder *κ. μετέκβασιν*, d. h. durch Mittheilung des Wesens oder durch Zusammenmengung oder Ausgießung von einem Subject in ein anderes, und der Mittheilung, welche geschieht *κατὰ συνδύασιν*, bei welcher, wegen der gegenseitigen Perichoresis, das was dem einen Subject eigenthümlich ist, ohne Vermischung und Ausgießung, dem andern gemeinsam wird. Eine solche Mittheilung und Vereinigung findet statt zwischen Leib und Seele, zwischen Eisen und Feuer. Und diese letztere gehört eigentlich hieher, nicht aber die erstere. Denn die Gottheit des Sohnes Gottes hat sich der Menschheit mitgetheilt, *οὐ μεταβατικῶς ἀλλὰ μεταδοτικῶς*, d. h. nicht durch Uebergang in dieselbe, sondern durch Mittheilung an sie; und die Majestät ist dem Fleisch mitgetheilt und wohnt in ihm nicht an sich, sondern wegen der hohen Vereinigung, wie Justin sagt (exp. de fid. rect. t. 31. p. 381. C.); nicht etwa so, daß sie in dem Fleisch haftete, sondern *ἰδιοποιητικῶς*, d. h. zugeeigneterмaßen, aus Gnaden der persönlichen Vereinigung, wie Athanasius sagt (de incarn. Christ. p. 486. D. und an mehreren andern Stellen). Auf die erstere Art beziehen sich die Argumente der Gegner, welche viel zu sagen wissen von der Unmittheilbarkeit wesentlicher Eigenschaften, von einer Vermischung, Verwandlung, Aufhebung, Ausgleichung der Naturen, von einer Verdoppelung der Allwissenheit, der Allmacht,

ja der Gottheit, aber bei all dem den Fehler begehen, daß sie Schlüsse aus 4 Hauptbegriffen ziehen.

III. Die göttlichen Eigenschaften werden bald schlechthin und einfach gefaßt, innerhalb der Gottheit selbst, und lassen so keinen Unterschied zu, sondern sind schlechthin Eins; bald beziehungsweise und ἐνεργητικῶς, d. h. mit Rücksicht auf ihre Wirkung nach außen an den Creaturen, und so lassen sie einen Unterschied zu, denn sie wirken nicht nothwendig auf eine und dieselbe Weise bei allen Creaturen. So erschafft Gott nach seiner Allmacht die Menschen, nach seiner Barmherzigkeit macht er die Gläubigen selig, nach seiner Gerechtigkeit verdammt er die Ungläubigen. Und so ist auch die Mittheilung der Eigenschaften eine ganz freie in Ansehung der Wirkung nach außen und des Gebrauchs in Verwaltung des Amts u. s. w. Ferner: gewisse Eigenschaften werden unmittelbar mitgetheilt, wie die Allmacht, die Allwissenheit 2c. Gewisse andre dagegen mittelbar, wie die Ewigkeit, die Unendlichkeit 2c. Denn Christo ist eine ewige Gewalt mitgetheilt worden, Dan. 7, 14, unendliche Güte, unerschaffene Weisheit 2c. Wenn demnach die Gegner so schließen: wenn es eine Mittheilung der Eigenschaften gibt, so sind entweder alle oder gar keine Eigenschaften mitgetheilt 2c., — so fassen sie die Eigenschaften im absoluten Sinn, und schließen somit fehlerhaft von dem nur beziehungsweise Geltenden auf das schlechthin Geltende.

IV. Die Vereinigung ist reciprok, nicht aber die Mittheilung. Denn obzwar schon die Vereinigung der Naturen eine gleiche ist, so ist doch der Zustand der vereinigten Naturen ein ungleicher. Denn die göttliche Natur ist 1. unwandelbar und durchaus vollkommen; sie ist 2. die Ursache und der Urgrund der Vereinigung; 3. sie nimmt die menschliche Natur an und theilt ihr mit. Die menschliche Natur dagegen ist bedürftig, niedrig und wandelbar. Darum kommt jener das Geben zu, dieser das Empfangen. Siehe oben die Beschreibung dieser Art. Darum leiden die Einwürfe der Gegner, welche von der Reciprocität der Vereinigung auf die Reciprocität der Mittheilung schließen, an dem Fehler, daß sie Ungleichartiges als gleichartig behandeln.

V. Im Stande der Erniedrigung hat Christus die mitgetheilte Majestät dem Besitz und der Fähigkeit nach allezeit gehabt, obgleich er nicht immer auch wirklichen Gebrauch davon gemacht hat. Die Gegenargumente, die vom Stande der Erniedrigung aus folgern, vermengen darum beziehungsweise Geltendes und schlechthin Geltendes und stellen einen falschen Gegensatz auf. Denn sie verwechseln den Stand der Erniedrigung und den der Erhöhung, das Haben und das Gebrauchen, die Majestät selbst und deren Gebrauch, die κτῆσις und die χρῆσις, die Eigenschaft und die Bethätigung der Eigenschaft.

VI. Manches wird der Menschheit unmittelbar an sich nach ihrer natürlichen Eigenthümlichkeit zugeschrieben, Anderes dagegen mittelbar, nämlich in Kraft und von wegen der persönlichen Vereinigung und der Mittheilung der Eigenschaften. Jenes wird die natürliche, dieses die persönliche Weise der Zuschreibung genannt. Die Argumente nun, welche von jener auf diese oder umgekehrt von dieser auf jene schließen, leiden an demselben logischen Fehler und sind somit trügerisch.

VII. Der einschränkende Ausdruck „κατ᾽ ἄλλο" (d. h. einem anderen nach, mittelbar) hat bei der ersten Art der Mittheilung distinctive, d. h. unterscheidende Bedeutung, indem er nämlich die natürliche Eigenschaft dieser oder jener Natur ausdrückt, als: der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt κατ᾽ ἄλλο, d. h. seinem eigenen Fleische nach. Bei der zweiten Art der Mittheilung dagegen hat er causale Bedeutung, indem er nämlich den Grund mitangibt,

warum diese oder jene Eigenschaft der menschlichen Natur beigelegt wird, als: das Fleisch Christi macht lebendig nicht nach seiner natürlichen Eigenschaft, sondern *κατ' ἄλλο*: in Kraft und von wegen der persönlichen Vereinigung, welche unmittelbar Grund oder Ursache dieser Mittheilung ist. Die Gegenargumente daher, welche auch bei dieser Art von dieser persönlichen Vereinigung aus auf die natürliche Beschaffenheit schließen, beruhen auf einem trügerischen Wortspiel und falschen Vergleich.

VIII. Scheinbar und wirklich sich gegenseitig ausschließende Gegensätze sind genau zu unterscheiden. Es heißt in der Schrift, daß der endliche und umschriebene Leib Christi sichtbarlich gen Himmel gefahren sei. Es heißt aber auch, daß er zur Rechten des Vaters über alle Himmel erhöht worden sei, und daß er so über aller Räumlichkeit sich befinde und an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sei. Es ist dieß eine zweifache Art der Existenz und des Gegenwärtigseins, davon aber keineswegs die eine die andere ausschließt. Darum stellen die Gegenargumente, welche jene setzen, um diese aufzuheben, einen falschen Gegensatz auf und sind darum Nichts beweisend. Denn es handelt sich hier nicht um wirklich —, sondern nur um scheinbar — einander ausschließende Gegensätze, indem sie nicht von Einem und Demselben, nicht nach Einem und Demselben, und nicht in einer und derselben Weise ausgesagt sind. Denn jenes erstere ist die natürliche, räumlich begrenzte Weise der Existenz und Gegenwart, dieses dagegen die persönliche und somit durchaus unräumliche.

IX. „Endlich" und „umschrieben" ist bald zu verstehen von der äußerlichen, räumlichen Umgrenzung, bald aber auch von der äußerlichen Ausdehnung der Natur oder des Wesens. Diese letztere behält die menschliche Natur Christi selbst im Zustande der Erhöhung bei; jene aber, wie sie denn eine äußerliche unwesentliche Eigenschaft ist, kann demgemäß vom Leibe Christi, der in einer unendlichen und unräumlichen Person subsistirt, abgesondert werden. Derhalben verwerfen wir alle Gegenargumente, welche vom Begriffe des örtlichen Unterschieds und der räumlichen Entfernung auf eine Ausdehnung, Ausbreitung, Zerstreuung, Zerdehnung ꝛc. des Leibes schließen. Die Folgerung ist falsch. Denn der Sohn Gottes (Logos) ist unräumlich; so ist auch die Vereinigung unräumlich, denn sie ist „unzertrennbar" und „unauflöslich". Sonst würde folgen, daß — wie Luther sagt — „Ort und Raum die beiden Naturen trennen und die Person Christi theilen könnten, da sie doch weder Tod noch alle Teufel von einander scheiden und trennen können." (Großes Bekenntniß vom Abendm. Jen. Ausg. Band 3. fol. 458)

X. Die Weise des Gegenwärtigseins bei den Creaturen ist eine dreifache; nämlich 1. die allgemeine Gegenwärtigkeit, welche besteht in der Regierung und Erhaltung aller Dinge, Apg. 17, 27. — 2. Die Gnadengegenwart, bestehend in der gnädigen Einwohnung in den Frommen in diesem Leben. Diese ist entweder eine geistliche, welche durch den Glauben geschieht, oder eine sacramentliche, welche vermittelst der Elemente in den Sacramenten geschieht. — 3. Die Gegenwärtigkeit der Herrlichkeit, nach welcher die Gläubigen im himmlischen Leben die ewige Seligkeit herrlich genießen. Hiezu kommt 4. die persönliche Gegenwart der zweiten Person der Gottheit und seines angenommenen Fleisches. Es ist dieß eine einzig wunderbare und eine wunderbar einzigartige Weise. Wenn daher die Gegner in ihren Einwürfen die eine oder andere Weise annehmen, um diese auszuschließen, so leiden ihre Argumente an dem Fehler, daß ein falscher Gegensatz aufgestellt und eine falsche Schlußfolgerung daraus gezogen wird (indem in Wahrheit keine Weise die andre ausschließt). Falsch ist somit auch jene ab-

gedroschene Folgerung aus dem Kirchenliede Luthers: „Er ist mit uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben": folglich ist er nicht bei uns nach seiner Menschheit. Denn die Weisen der Gegenwärtigkeit dürfen nicht in das Verhältniß des Gegensatzes zu einander gestellt, sondern müssen einander untergeordnet werden; sie sind nicht mit einander zu vermengen, sondern von einander zu unterscheiden. Auch schließen die nachfolgenden Weisen die vorangestellten immer in sich, nicht aber umgekehrt. Wenn man daher sagt, daß der Sohn Gottes ganz in seinem Fleische wohne und ganz außerhalb desselben, so ist kein Unterschied zwischen der Einwohnung des Sohnes Gottes im Fleische und den übrigen Weisen der Gegenwärtigkeit.

XI. Der Ausspruch des Cassianus (lib. 1. de incarn. contr. Nestor. p. 993), den Manche häufig im Munde führen, trifft nicht uns, sondern die Apollinaristen. Die Worte lauten nämlich vollständig so: „Indem Apollinaris einsah, ohne es freilich zu überlegen, daß der Mensch mit Gott vereinigt sei, kam er auf den verkehrten Glauben, daß derselbe nicht eine menschliche Seele gehabt habe; denn es ist kein geringerer Irrthum, dem Herr Jesus Christus Ungehöriges beizulegen, als, Zugehöriges ihm abzusprechen. Denn was von ihm nicht so ausgesagt wird, wie es wirklich ist, das ist, wenn es auch eine Ehre scheint, in Wahrheit doch eine Unehre." Welches zugehörige Stück entziehen denn wir Christo, die wir doch die Wahrheit jeder der zwei Naturen aufrichtig behaupten? Welches ungehörige Stück legen wir ihm bei, da wir ihm ja nur das zuschreiben, was die Schrift ausdrücklich namhaft gemacht? Dieser Vorwurf der Gegner stützt sich also auf Dinge, die gar nicht hieher gehören, und auf ein Zeugniß, das gar nicht auf uns paßt. Damit vergleiche man die Grundsätze, die oben bei der Definition der persönlichen Vereinigung aufgestellt worden sind.

Von der dritten Art.

33. Welches ist die dritte Art der Mittheilung der Eigenschaften?

Wenn Christo die Verrichtungen seines Amtes nach beiden Naturen zugeschrieben werden. Sie wird von Cyrillus *κοινοποιΐα*, d. h. Mittheilung genannt (epist. 29. t. 4. col. 60. D.), vom Damascener *περίφρασις*, d. h. Zusammenfassung*), sowie auch *κοινωνία ἀποτελεσμάτων*, d. h. Gemeinschaft der Werke (l. 3. orthod. fid. c. 19. p. 256. c. 15. p. 234. seq.).

Hieher gehören die Aussprüche der Schrift, welche bezeugen, daß Christus unser Mittler, Prophet, Priester und König sei. Desgleichen seine Wunderthaten, daß er nämlich umherzog und solche gesund machte, die vom Teufel überwältigt waren, Apostg. 10, 38; und viele Zeichen that Joh. 20, 30. Es unterscheidet sich aber diese Art von den vorigen insofern, als in der ersten Art die Eigenschaften der Naturen der ganzen Person zugeschrieben werden, jedoch mit der Einschränkung, daß gezeigt wird, welcher Natur sie eigentlich angehören. In der zweiten wird Christo göttliche Ehre und Majestät zugeschrieben nach der angenommenen menschlichen Natur, nicht von Natur

---

*) „Der Damascener nennt diese Art „„die Zusammenfassung"", insofern die Werke der zwei Naturen mit Einem Ausdruck zusammengefaßt werden." M. Chemnitius de duab. natur. c. XII. — Anm. d. Uebers.

wegen und an und für sich, sondern wegen der persönlichen Vereinigung. In dieser dritten Art aber werden die Amtswerke, die aus der Eigenthümlichkeit und Wirkung jeder Natur hervorgehen, Christo zugeschrieben, aber weder blos auf die göttliche Natur, noch blos auf die menschliche Natur, sondern auf beide zugleich zurückgeführt. Daraus ergeben sich folgende Regeln: I. Die Amtsnamen werden Christo nach beiden Naturen beigelegt. II. Das Werkeverrichten kommt nur dem Individuum*) zu, sowie Handlungen und Leiden nur der Person.

34. Wirken also beide Naturen auf eine und dieselbe Weise bei diesen Verrichtungen des Amtes?

Nein; sondern nach der Regel des Concils von Chalcedon wirkt in Christo jede von beiden Naturen in Gemeinschaft mit der andern das, was einer jeden eigen ist. (Brief des Papstes Leo. 10. c. 1. vol. 2. concil. p. 34, b.)

Hiebei merke man I. daß diese Regel zwei Puncte enthält, nämlich 1. die beiden Naturen vereinigen ihre natürlichen Wirkungen zur Verrichtung des Amtes. So vergießt die menschliche Natur Blut und stirbt; die göttliche Natur aber fügt zum Leiden etwas hinzu, was für die Tilgung der Sünden des ganzen Menschengeschlechts von gleich hohem Gewicht ist, und erweckt die menschliche Natur vom Tod. 2. In diesen Handlungen ist eine wahre Gemeinschaft der Naturen. So ist das Leiden ein Leiden des Sohnes Gottes, und die Kraft, die Sünden zu sühnen, ist eine Kraft des Menschensohnes. Daraus ergeben sich „gottmenschliche" Handlungen, wie der Damascener sie nennt (l. 3. orthod. fid. c. 9. p. 256.). Hier ist folgende Regel zu beachten: Obgleich im gottmenschlichen Handeln Christi zwei wirklich unter sich verschiedene Handlungen stattfinden, so treten sie doch in Eins zusammen zu einem gemeinsamen Amtswerk und haben Gemeinschaft mit einander. (Damasc. a. a. O. c. 15.).

Der erste Punct wird mit folgenden Regeln des Damasceners (a. a. O. S. 331) erwiesen: 1. Dinge, die verschiedene Naturen haben, haben auch verschiedene Wirkungen, und umgekehrt. 2. Dinge, die die gleiche Wirkung haben, haben auch die gleiche Natur.

Der zweite Punct stützt sich auf folgenden Satz: Jede der zwei Naturen in Christo wirkt in Gemeinschaft mit der andern.

II. Daß es bei dieser Art der Mittheilung keinen Unterschied ausmacht, ob man sagt: die Person Christi wirke oder handle nach beiden Naturen, oder: die Person Christi wirke in beiden Naturen, oder: beide Naturen in Christo handeln in Gemeinschaft mit einander. Denn: 1. Jene zwei Naturen,

---

*) Der lateinische Ausdruck ist: Suppositum, welcher dem griechischen ὑφιστάμενον entspricht und von Walch (Philosoph. Lexic. II. S. 1053 f.) so erklärt wird: „Suppositum heißt in der Metaphysik eine besondre Substanz, die ihr vollkomnenes Wesen für sich hat und keinen Theil von einer anderen Sache ausmacht, daß es also ebensoviel ist, als was man sonst Individuum nennt. Die Scholastiker sagen, das Suppositum sei substantia prima, completa, incommunicabilis et non aliunde sustentata .... Daher sagen die Theologen, daß die menschliche Natur in Christo kein Suppositum sei, indem sie nicht ihre eigne Subsistenz hätte, sondern auf der ὑποστάσει τοῦ λόγου (d. h. Person des Sohnes Gottes) beruhe." — Anm. d. Uebers.

persönlich vereinigt, sind Ein Christus, und der Eine Christus ist jene zwei so vereinigten Naturen. — 2. Die Wirkungen der beiden Naturen treten zu einer gemeinsamen Amtsverrichtung zusammen.

35. Wirkt denn nun aber in einer und derselben Person die menschliche Natur nur menschliche —, die göttliche Natur dagegen nur göttliche Werke, und bringen sie auf diese Weise eine gemeinsame Wirkung oder Amtsverrichtung zu Stande?

Jede Natur verrichtet das Ihrige zwar unterschiedlich, aber nicht getrennt für sich, sondern vereint in Gemeinschaft mit — und theilnehmend an der Verrichtung der andern.

„Die Gottheit verrichtete göttliche Zeichen und Wunder, aber nicht ohne das Fleisch. Das Fleisch verrichtete niedrige Dienste, aber nicht ohne die Gottheit; denn mit dem leidenden Fleisch war die Gottheit verbunden, die des Leidens unfähig bleibt und das Leiden heilsam und ersprießlich machte." (Damasc. l. 3. orth. fid. c. 15. p. 234.) „Es verrichtet aber das Fleisch göttliche Werke, nicht vermöge der ihm eigenthümlichen Thätigkeit; sondern es verrichtet göttliche Werke kraft des mit ihm vereinigten Wortes, indem das Wort die ihm eigenthümliche Thätigkeit durch das Fleisch äußert" (Ders. c. 17. p. 247.). Dieses beweist er an dem Beispiel eines glühenden Eisens. So wirkt also im Mittleramte die menschliche Natur nicht nur mit ihren natürlichen Eigenschaften und Kräften, sondern auch mit der durch die persönliche Vereinigung ihr mitgetheilten Kraft. Hier aber ist die Streitfrage diese, worin nämlich die Gemeinschaft dieser gottmenschlichen Wirkungen bestehe, ob darin, daß 1. die Person, welche jene Werke vollbringt, Eine ist; und daß 2. das gemeinsame Werk oder die Wirkung (*ἀποτέλεσμα*), die aus dem Wirken beider Naturen entsteht, Eins ist? — Die Calvinisten bejahen dieses, wir verneinen es, und zwar aus folgenden Gründen. Weil außer jenen Stücken erfordert wird 1. daß die zwei wirkenden Elemente, nämlich die zwei Naturen, von denen die Wirkung ausgeht, die göttliche und die menschliche, unter sich die allerengste Gemeinschaft haben, nach der Regel des Damasceners (l. 3. orth. fid. c. 19. p. 256): „Die göttliche Natur wirkt mit, wenn das Fleisch etwas thut, und hinwiederum wirkt das Fleisch mit, wenn die Gottheit des Wortes etwas verrichtet." 2. Daß vornehmlich die *ἐνέργειαι* selbst, d. h. die sich äußernden Wirkungen, wenngleich ihrem Ursprunge nach verschieden, doch den Naturen gemeinsam sind, nach der Regel des Damasceners (a. a. O.): „Sein menschliches Handeln war ein göttliches, d. h. vergöttlichtes, und des göttlichen Handelns nicht untheilhaftig; und sein göttliches Handeln und Wirken war des menschlichen nicht untheilhaftig." Desgleichen: „Nicht menschlicherweise hat er Menschliches verrichtet, noch göttlicherweise Göttliches, sondern das Göttliche hat er menschlicherweise und das Menschliche göttlicherweise verrichtet." (Ders. c. 15. p. 234. 235. und c. 19. p. 255.) Wegen der Unvollständigkeit der Aufzählung irren daher diejenigen, welche behaupten, daß zur Gemeinsamkeit des Wirkens genüge 1. die Einheit der Person, 2. die Einheit des Werkes. (Polan. l. 6. Syntagm. theolog. c. 16. p. 378. H. I. et seq. A. Danaeus Exam. Chemnit c. 12. p. 281. seq. et c. 17. p. 323 seq.) Denn in jenem Fall ist keine Gemeinschaft der Wirkung, sondern nur des wirkenden Subjects, oder der in Einer Person wirkenden Naturen; im zweiten Fall aber ist nur ein und dasselbe Werk verschiedener nicht gemeinsamer Handlungen vorhanden. So aber, wenn keine Gemeinschaft der Handlungen da ist, ergibt sich die Nestorianische Ausein-

anderreißung als nothwendige Folge. Und somit könnte weder Christi Blut uns von Sünden reinigen, 1 Joh. 1, 7, noch sein Fleisch lebendig machen, Joh. 6, 51, noch sein Leib für uns in den Tod gegeben, noch sein Blut vergossen sein zur Vergebung für unsre Sünden, Matth. 26, 28. Denn alles dieses kann nur von einer göttlichen Kraft und einer unendlichen Macht kommen. Auch könnte endlich so das Mittleramt nicht Christo nach beiden Naturen beigelegt werden, welches der einstimmigen Ansicht des rechtgläubigen Alterthums zuwiderläuft.

Es irrt ferner der Calvinist Danäus (Exam. Chemnit. c. 4. p. 118). Dieser schreibt erstlich, daß das Fleisch Christi bei der Verrichtung von Wundern ebenso wenig mitthätig gewesen sei, als das Fleisch der Apostel: eine nestorianische Ketzerei! Welcher Unterschied wäre sonach noch zwischen den Wundern Christi und denen der Apostel? Zweitens vergleicht er das Fleisch mit dem Stab Mosis und nennt es ein bloßes Werkzeug (ebendas.): eine Gotteslästerung! Was für ein Unterschied wäre sonach zwischen dem Fleisch Christi und der Eselin Bileams? — „Es ist allerdings ein Werkzeug, aber nicht ein vernunftloses, sondern ein vernünftiges, erkennendes, ordnendes, und zwar nicht mittelst einer rein menschlichen, sondern mittelst einer mit Gott persönlich vereinigten und zu einer göttlichen gewordenen Vernunft. Denn das zeigt das menschliche Wirken und Handeln Gottes, daß es ein Wirken des Mensch gewordenen Gottes sei, d. h. seiner menschlichen Natur" — (Damasc. l. 3. orth. fid. c. 19. p. 256), „durch welche, in welcher, und mit welcher es dem Sohne Gottes gefallen hat, seine göttliche Kraft zu bethätigen." (Athan. dial. 5. Trin. tom. 2. p. 217.)

36. Wenn daher Christus die Werke seines Amtes nach beiden Naturen verrichtet, wird er darum auch nach beiden Naturen unser Mittler sein?

Allerdings nach beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, weil die Schrift dieses mit ausdrücklichen Zeugnissen bestätigt.

37. Zähle etliche Zeugnisse her, mit welchen du beweisest, daß Christus unser Mittler sei nach der göttlichen Natur.

Gal. 4, 4: „Gott sandte seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete."

1 Joh. 1, 7: „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, reinigt uns von allen Sünden."

1 Joh. 3, 8: „Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre."

Vergleiche auch Röm. 5, 10 und C. 8, 32. 2 Cor. 5, 19 ff. Jerem. 23, 6 und C. 33, 16. Jes. 35, 4. Hos. 1, 7. Apostg. 20, 28.

38. Gib Zeugnisse dafür an, daß Christus unser Mittler sei nach der menschlichen Natur.

Luc. 9, 56: „Des Menschen Sohn ist nicht kommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten."

1 Tim. 2, 5: „Es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung."

Hebr. 2, 14: „Nachdem die Kinder Fleisch und Blut haben, ist ers gleichermaßen theilhaftig worden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist, dem Teufel."

Siehe auch 1 Mos. 3, 15. Hebr. 4, 15 ff.

39. Warum aber mußte Christus zugleich Gott und Mensch sein?

Ein Mensch mußte er sein, weil der Mensch gesündigt hatte und es darum sich geziemte, daß auch ein Mensch für die Sünde genugthäte. Weil es aber für einen bloßen Menschen, auch den heiligsten, unmöglich war, Gottes unendlichen Zorn zu versöhnen und die Vergebung der Sünden zu erlangen, darum war es nothwendig, daß der Vermittler auch Gott wäre, damit er so in dem angenommenen Fleisch das Amt des Mittlers und Erlösers ausrichtete, sintemal, wie Faustus schön sagt*), Gott allein den Tod nicht hätte schmecken, noch ein Mensch allein den Tod hätte überwältigen können.

Es irren somit hierin **1.** diejenigen, welche mit Andreas Osiander das Mittleramt nur der göttlichen Natur zuschreiben. (Wigand. in Osiandr. p. 7.) 2. Die Mönche, Stancarus und die Jesuiten, die gottloser Weise behaupten, Christus habe dieses Amt nur nach seiner menschlichen Natur verwaltet. (Wigand. in Stancaris. l. 2. p. 96. Siehe Bellarmin. l. 5. de Christo c. 2. t. 1. col. 475. A. lib. 17 et 38. p. 458.) Bellarmin unterscheidet verschiedentlich zwischen dem Princip, welches wirkt und welches er die Person nennt, und dem Princip, durch welches die Werke vom Mittler verrichtet wurden, als welches er allein die menschliche Natur gelten lassen will. Hier aber ist 1. in Gegensatz gestellt, was gar nicht gegensätzlicher Natur ist. Denn Person ist nichts Anderes, als eben jene zwei Naturen mit einander vereinigt. Folglich wenn in diesen Werken die Person wirkt, so wirkt auch die göttliche Natur. 2. Das Concil von Chalcedon redet ausdrücklich von den Naturen. 3. Diese Werke sind gottmenschliche Verrichtungen, folglich auch beiden Naturen gemeinschaftlich. 4. Es erfordert eine unendliche Kraft und Macht, um eine unendliche Beleidigung des unendlichen Gottes — denn von dem Beleidigten wird auch das Maß ihrer Größe sowie der Strafe festgestellt — durch Genugthuung zu sühnen, den Tod hinwegzuräumen und den Menschen mit Gott zu versöhnen. Folglich war für die bloße Menschennatur dieses unmöglich, oder wenn es möglich wäre, wozu wäre dann die Menschwerdung des Sohnes Gottes nothwendig gewesen? Es wird aber auch 5. die Versöhnung Gott selbst und dem Sohne Gottes zugeschrieben. Siehe die oben angeführten Schriftstellen. Folglich ist es falsch, dieselbe blos der menschlichen Natur zuzuschreiben. — Nichts besagen folgende Einwürfe der Gegner:

---

*) Lib. 1. de gratia Dei c. 1. tom. 5. bibl. P. P. col. 805. B.

1. Die Stelle 1 Tim. 2, 5: „Es ist ein Mittler, der Mensch Ch. J." (Bellarm. a. a. O. col. 476. A.) Denn a. der gegnerische Schluß hat 4 Begriffe, da der Apostel nicht die Menschheit, sondern den Menschen einen Mittler nennt. b. Das Wort „Mensch" ist Bezeichnung der Person, die aus und in zwei Naturen besteht. Es ist somit ein Fehler, Mensch und Natur als Gegensätze zu fassen. c. Das Wort „Mensch" ist gesetzt, nicht, als ob der Mensch allein Mittler wäre, sondern damit es den Menschen, um deren Rettung es sich handelt, desto angenehmer und tröstlicher erscheine. Die Begründung der Gegner ist somit auch eine verfehlte. d. Wenn jedesmal da, wo die Person durch eine Natur bezeichnet ist, allein diese betreffende Natur und keine andre zu verstehen wäre, so müßte man gleicherweise an den Stellen, in welchen nur die göttliche Natur namhaft gemacht wird, schließen, daß Christus unser Mittler sei ausschließlich nach seiner Gottheit, z. B. 1 Joh. 3, 8. 1 Joh. 4, 9 2c. Nun aber wäre das ungereimt.

2. Daß die Kirchenväter mitunter den Sohn Gottes unsern Mittler nennen, sofern er ein Mensch ist. (Bellarm. a. a. O. B.) Denn solches thun sie nicht in der Absicht, um die göttliche Natur vom Mittleramte auszuschließen, sondern um zu zeigen, daß er nach dieser allein unser Mittler nicht sei. Es ist also ein falscher Zweck untergelegt.

3. Es folgt mit nichten, daß alle drei Personen der Dreieinigkeit Mittler sein müßten. (Ebenders. C.) Denn der Sohn Gottes verwaltet das Mittleramt beschränkt, nämlich nur in seiner Person allein, nicht aber unbeschränkt in der Einheit des göttlichen Wesens. Ferner ist ja auch nur der Sohn Fleisch geworden, nicht aber zugleich auch der Vater und der Heilige Geist. Daraus folgt, daß auch nur der Sohn Mittler ist, nicht aber der Vater und der Heil. Geist. Trefflich sagt Augustinus (hom. de ovib. c. 12. tom. 9. col. 1088. D.): „Der Mensch ist nicht Mittler ohne die Gottheit, und Gott ist nicht Mittler ohne die Menschheit. Die Gottheit ohne die Menschheit ist nicht Mittlerin, sondern zwischen der Gottheit allein und der Menschheit allein ist Mittlerin die menschliche Gottheit und die göttliche Menschheit Christi."

So viel von der Person Christi, nun folgt die Lehre von seinem Amt.

II. Von dem Amt Christi.

1. Was ist Christi Amt?

Christi Amt ist, uns von Sünden erlösen und mit seinem himmlischen Vater versöhnen.

Denn deßhalb ist er genannt 1. Jesus, d. h. Heiland oder Seligmacher, Matth. 1, 21, damit er die Werke des Teufels zerstöre, 1 Joh. 3, 8. Siehe oben die Erklärung der Namen Jesus und Christus; 2. ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, 1 Tim. 2, 5.

2. Wie vielfach ist jenes Amt Christi?

Dreifach: das prophetische, hohepriesterliche und königliche.

3. Was ist das prophetische Amt Christi?

Es ist das, dadurch uns Christus den Willen seines himmlischen Vaters offenbart und uns den Weg zur Seligkeit lehrt.

Mit Rücksicht auf dieses Amt wird er der große Prophet genannt, Luc. 7, 16, von dem durch Moses geweissagt worden ist, 5 Mos. 18, 15 und 18, ferner ein Meister, Matth. 23, 10; Joh. 3, 2; ein Hirte, Joh. 10, 11; der Bischof unsrer Seelen, 1 Petr. 2, 25; ein Lehrer der Heiden, Jes. 55, 4; ein Licht, zu erleuchten die Heiden, Luc. 2, 32; der Engel des Bundes, Mal. 3, 1; der Verkündiger des Friedens, Eph. 2, 17; ein Prediger, Jes. 61, 1; unser Gesetzgeber (Meister), Jes. 33, 22. Hiebei irren die Papisten, welche behaupten, Christus sei ein neuer Gesetzgeber — zuwider dem Spruch Joh. 1, 17. (Conc. Trid. sess. 8. c. 21. Bellarm. l. 4. de justificat. c. 5. col. 1024. D.)

4. Wie verwaltet Christus dieses sein prophetisches Amt?

Auf zweierlei Weise:

1. dadurch, daß er den Rath Gottes von der Erlösung des menschlichen Geschlechts durch ihn selbst im Evangelio verkündigt, 1 Joh. 1, 18;

2. dadurch, daß er das Amt des Wortes und den Gebrauch der Sacramente eingesetzt hat und dadurch in der Kirche kräftig wirkt, Luc. 20, 2. 6. Marc. 16, 15. 16. 20.

5. Was ist das hohepriesterliche Amt Christi?

Es ist das, dadurch er dem göttlichen Gesetze den vollkommensten Gehorsam geleistet, sich selbst für die Sünden der ganzen Welt zum Opfer dargebracht hat und uns fortwährend bei seinem himmlischen Vater vertritt.

Mit Rücksicht auf dieses Amt wird er genannt ein Priester, Psalm 110, 4; ein Mittler, Hebr. 9, 15; ein Hoherpriester, Hebr. 2, 17 und C. 5, 10; ein Erlöser, Joh. 19, 25; das Lamm Gottes, Joh. 1, 29; ein Fürsprecher, Röm. 8, 34; ein Seligmacher, Luc. 2, 11; ein Versöhner, Röm. 3, 25 ꝛc. Vorbilder dieses Amtes waren die Priester im A. Test., wie die Epistel an die Hebräer durchweg sehr schön zeigt.

6. Worin besteht dieser Gehorsam Christi?

Er besteht 1. darin, daß er dem Gesetz sich unterworfen und dasselbe in allen seinen Theilen aufs allervollkommenste erfüllet hat, was uns zu leisten unmöglich war, Matth. 5, 17. Röm. 5, 19. Gal. 4, 4;

2. darin, daß er den allerschmählichsten Tod auf dem Altar des Kreuzes für uns erlitten hat, auf daß er uns vom Tod und von der ewigen Verdammniß erlösete, Phil. 2, 8. 1 Petr. 2, 24. 1 Joh. 2, 2.

Wegen dieser Genugthuung nun heißt Christus eigentlich unser Erlöser. Diese Genugthuung zerlegt man gewöhnlich in den thätigen Gehorsam Christi, welcher in der vollkommensten Gesetzeserfüllung besteht, und in den leidenden Gehorsam, welcher in der allergenugsamsten Abbüßung unsrer Sündenstrafen besteht. Durch jenen, sagt man, sind die Unter-

lassungssünden, durch diesen die Begehungssünden gebüßt. Diese Unterscheidung scheint aber nicht ganz zutreffend, sondern die Ausdrücke sind vielmehr nur des gemeinen Verständnisses wegen nach den hauptsächlichsten Stücken, um die es sich handelt, gewählt. Denn in Wahrheit schließt der leidende Gehorsam den thätigen nicht aus, sondern in sich, da auch mitten im Tod Christi Gehorsam, Tugend und Liebe sich wunderbarlich gezeigt hat, Hebr. 2, 14. Und so war es in Wahrheit ein leidendes Thun und ein thätiges Leiden. (Bernhard. sermon. de pass. Dom. col. 143. H.)

Hiebei sind folgende Grundsätze zu merken: I. Der ganze Gehorsam Christi im Thun und im Leiden ist ein Theil des hohenpriesterlichen Amts, dessen Inhalt vollständig ausgedrückt ist, wenn noch Christi Fürbitte für uns hinzugefügt wird. II. Daher wird weder der thätige Gehorsam Christi allein, mit Ausschluß des leidenden, noch der leidende allein, mit Ausschluß des thätigen, sondern es werden beide vereint, d. h. — um eigentlich mit der Schrift zu reden, welche nur Einen Gehorsam Christi kennt — es wird der ganze oder vollständige Gehorsam Christi den Gläubigen zur Gerechtigkeit gerechnet. Siehe die Gegenüberstellung von Ungehorsam und Gehorsam, Röm. 5, 19.

Falsch ist somit 1. die Lehre des **Johannes Fischer** (Piscator) **von Herborn**, welcher die Ansicht verficht, daß Christus nur durch den leidenden — oder wie er es nennt: den Todes- — Gehorsam für uns genuggethan, dagegen den thätigen Gehorsam — den er den Gehorsam des Lebens nennt — nicht für uns geleistet habe, sondern für sich, als ein Geschöpf Gottes und als Sprößling aus Abrahams Geschlecht. — Der Fehler, durch den er sich hat irre leiten lassen, liegt in dem grundfalschen Gegensatz, den er aufstellt, da doch diese Ansicht 1. dem Endzweck der Menschwerdung und des Amtes Christi geradezu widerspricht, vergl. Matth. 5, 17. Röm. 3, 25 und C. 5, 19. 10, 4; Gal. 4, 4; Hebr. 8, 9. 10; — 2. in der Kirche Christi niemals angenommen, ja 3. sogar von Calvin verworfen, und 4. von dessen Anhängern allen miteinander, auch von der Wappinensischen Synode der gallicanischen Kirche verdammt worden ist. (Siehe Mentzer. Exeg. Aug. Conf. art. 4. de Christo m. 6. n. 27. art. 4. de justif. ex obs. Piscat. sup. c. 4. ad Rom. p. 96. edit. Herborn. anno 1601. c. 5. in schol. p. 124. Auch Piscators Deutsche Bibel, zu Luc. 2, 51; sowie Disp. Giess. 15. thes. 61. 131. tom. 3.)

Nichts besagt der Einwand, daß die Schrift hin und wieder dem Leiden, Tod, Blut und Kreuz Christi, nicht aber der Heiligkeit seines Lebens das Verdienst unsrer Erlösung beilege. (Piscat. a. a. O.) Denn solches geschieht beziehungsweise, sofern nämlich jenes das hauptsächlichste Stück, ja die Vollendung des Gehorsams ist, Joh. 19, 30. Phil. 2, 8. Eine falsche Folgerung aber ist es, den Gehorsam des Lebens Christi ausschließen zu wollen, welcher vielmehr mit einzuschließen und vorauszusetzen ist.

2. Die Lehre der **Photinianer**, welche schlechthin läugnen, daß Christus für uns das Gesetz erfüllt, durch seinen Tod für unsre Sünden genuggethan und uns mit Gott versöhnt habe, und welche so gegen die von der ganzen christlichen Kirche anerkannte Wahrheit der Schrift das Erlösungswerk auf gotteslästerliche Weise angreifen und in toller Wuth mit Füßen treten. (Siehe den Rakauer Katech. vom proph. Amt Christi c. 8. S. 260. 273. 274.)

7. Worin besteht aber Christi Fürbitte für uns?

Darin, daß er in Kraft seines Verdienstes und seiner ein-

gelegten Fürbitte vor dem Vater unser Fürsprecher ist, uns vertritt und für uns bittet. 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34.

Wegen dieser Fürbitte nun wird er eigentlich ein Mittler genannt. Der Grund dieser Fürbitte aber ist das Verdienst und die Genugthuung Christi. Denn wenn Erbarmen statthaben sollte, so mußte der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen. Hieraus ergibt sich als nothwendige Folgerung: Sowie Christus einzig und allein für uns genuggethan hat, so ist auch Christus einzig und allein unser Mittler und Fürsprecher.

Somit irren 1. die Papisten, welche eine Mehrzahl von Fürsprechern und Mittlern erdichten (Bellarm. l. 1. de sanct. beat. c. 20. t. 2. col. 751. D.), im Widerspruch mit 1 Tim. 2, 5. Hebr. 5, 7.

2. Die Photinianer, welche läugnen, daß Christus im eigentlichen Sinn für uns bitte (Catech. Racov. de sacerdot. Christ. off. c. 13. p. 334.) — im Widerspruch mit den klaren Zeugnissen 1 Joh. 2, 1. Röm. 8, 34. Hebr. 9, 24 u. a.

3. Die Calvinisten, welche die Fürsprache Christi nur auf die Erwählten einschränken. (Piscat. analys. c. 17. Joh. obs. 6. ex vers. 9. p. 340.) Denn jene Fürsprache ist theils eine allgemeine, indem er als allgemeiner Priester für das ganze Menschengeschlecht bittet, wie er denn auch für die Uebelthäter gebeten hat, Jes. 53, 12, sowie für die, welche ihn kreuzigten, Luc. 23, 34; und uns für unsre Feinde und Verfolger zu beten befohlen hat, Matth. 5, 44, damit wir Kinder seien unsers himmlischen Vaters, V. 45; theils eine besondere und ganz väterliche für die Gläubigen und Auserwählten, Joh. 17, 9 ff. Mit Beziehung auf diese letzteren sagt er, er bitte nicht für die Welt (a. a. O.); auf die erstere bezieht sich, was V. 20 ff. geschrieben steht, daß er nämlich zweimal für die Welt gebeten habe. Andre unterscheiden hier auch richtig zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen.

8. Was ist das königliche Amt Christi?

Es ist das, durch welches er über Alles im Himmel und auf Erden mächtiglich herrschet, insonderheit aber seine Kirche regieret und schützet.

Auf dieses Amt beziehen sich die Bezeichnungen: „König", Ez. 37, 24. Jes. 33, 22. Psalm 2, 6. Zach. 9, 9; „Fürst", Ez. 37, 25; „Herzog", Apostg. 3, 15. Matth. 2, 6; „Herrscher", Mich. 5, 2; „Herr", 1 Cor. 1, 2.

Hier merke man dieses Eine: Gewisse Bezeichnungen, die Christo in der Schrift beigelegt werden, beziehen sich auf das königliche und hohepriesterliche Amt zugleich; und manche auch noch zugleich auf das prophetische. So wird er Jesus und Christus genannt, weil er zu unserm König, Hohenpriester und Propheten gesalbt worden ist. Siehe darüber weiter oben.

9. Wie vielfach ist Christi Reich?

Dreifach: 1. das Machtreich;
2. das Gnadenreich;
3. das Ehrenreich.

Das Reich Christi ist hier eingetheilt nach seinen Subjecten*) (nämlich:

---

*) Subjectum bezeichnet hier „Subjectum occupans, circa quod adjunctum (hier: das Reich) occupatur. Vulgo dicitur objectum sive

Macht, Gnade und Ehre). Denn einestheils wird es gefaßt als ein Reich nur in diesem Leben, und wird so das Reich der Macht und der Gnade genannt; anderntheils als ein Reich in jenem Leben und heißt als solches das Reich der Herrlichkeit. Nicht, als ob es sich hiebei um drei verschiedene und getrennte Reiche handelte, sondern nur wegen der verschiedenen Art und Weise der Verwaltung. „Christi Reich bleibt ein und dasselbe Reich hier und in der zukünftigen Welt. Hier wird es im Glauben angefangen, in der künftigen Welt wird es in Herrlichkeit vollendet werden", sagt Luther zu Gal. 1. (Lat. Werke, Jena. Bd. 1. f. 372, b, sowie in der Ausleg. **vom Gebet d. Herrn,** Deutsche Werke, Bd. 1. 74, b.)

10. Was ist das Machtreich?

Es ist die allgemeine Herrschaft über alle Creaturen im Himmel und auf Erden.

Die Bezeichnung „Machtreich" hat es von der ihm beigelegten Beschaffenheit und den Wirkungen, weil er seine göttliche Macht hauptsächlich darin zeigt, daß er Alles kräftig regiert, Dan. 7, 14; daß er alle Creaturen sich unterthänig macht, Ps. 8, 7. Hebr. 1, 13; mitten unter seinen Feinden herrscht, Ps. 110, 1; dieselben bezwingt, straft und vertilgt, Ps. 2, 9. 1 Cor. 15, 25.

11. Was ist das Gnadenreich?

Es ist das besondere Wirken der Barmherzigkeit und Gütigkeit in der Kirche.

Die Bezeichnung „Gnadenreich" rührt ebenfalls von der ihm beigelegten Beschaffenheit und Wirkung her, weil 1. durch Gottes unverdiente Barmherzigkeit alle geistlichen Güter in demselben uns mittelst der Predigt des Wortes und der Spendung der Sacramente ohne unser Verdienst angeboten, mitgetheilt und zugeeignet werden, als da sind: die Gabe des Heil. Geistes, Wiedergeburt, Vergebung der Sünden, Heiligung, Lebendigmachung, Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und Aufnahme ins ewige Leben. 2. Weil auch allerlei leibliche Güter in diesem Reiche den Frommen mitgetheilt werden, als: die Ausgießung von mancherlei Gaben, die Erhaltung und Bewahrung unter der Last des Kreuzes, die Befreiung aus Noth und Elend 2c.

12. Was ist das Ehrenreich?

Es ist der völlige Besitz der himmlischen Seligkeit, wo Christus die Auserwählten, nachdem er sie von den Todten erweckt hat, mit himmlischer Herrlichkeit krönen wird, daß sie ewig mit ihm leben und herrschen.

Die Bezeichnung rührt ebenfalls von der diesem Reich zugeschriebenen Beschaffenheit her, weil nämlich 1. allen Angehörigen desselben die allervollkommenste Herrlichkeit und die herrlichste Vollkommenheit zu Theil wird. „Denn da wird sein die höchste und gewisseste Sicherheit, eine sichere Ruhe, eine ruhige Lieblichkeit, ein liebliches Glücklichsein, eine glückselige Ewigkeit

---

materia circa quam". Dieterici Instit. dialect. l. 1. c. XII, 10. — Anm. d. Uebers.

und ewige Seligkeit" (Augustin. soliloq. c. 35. t. 9. col. 787. D. col. 788. A.); — 2. wegen der herrlichen Gegenwärtigkeit der göttlichen Majestät und der unaussprechlichen Anschauung derselben. Denn dann wird Gott sein Alles in Allem 1 Cor. 15, 28. Denn er wird, wie wiederum Augustin sagt (l. 22. de civit. Dei, c. 30. tom. 5. col. 1394. A.), „das Ziel alles unsers Verlangens sein; wir werden ihn sehen ohne Aufhören, ihn lieben ohne Ueberdruß und ohne Ermatten ihn loben."

13. Wie ist Christi Reich beschaffen?

Es ist kein weltliches Reich, Joh. 18, 36, sondern 1. ein geistliches, weil es durch die Kraft des Wortes in diesem Leben verwaltet wird, 2 Cor. 10, 4. 5; und 2. ein ewiges, weil seines Königreiches kein Ende sein wird, Luc. 1, 33. Dan. 2, 44.

Es irren somit 1. die verblendeten Juden, welche sich kindischerweise in den allerthörichtsten Träumen von der weltlichen Herrlichkeit des Messiasreiches ergehen. (Christoph. Helvic. elench. Judæor. 3. memb. 2. de off. Mess. reg. t. 4. disp. Giess. 6. p. 136.)

2. Die Chiliasten oder Millennarier, welche den schwärmerischen Glauben hegen, daß Christus nach der Wiederkehr zum Gericht tausend Jahre lang ein neues Reich gründen und fortführen werde, darin man fleischlich leben, Kinder zeugen, essen und trinken werde, (Augustin. l. 20. de C. D. c. 7. t. 5. col. 1205. C. ff.) — im Widerspruch mit Röm. 14, 17.

Nichts beweist der Einwand, daß Christus im Reiche der Herrlichkeit das Reich Gott und dem Vater überantworten werde, nach 1 Cor. 15, 24. Denn dieses ist zu verstehen von der Art und Weise der Regierung, deren er sich hier im Gnadenreiche bedient hat. (Vergl. Luthers Lat. Werke, Jena, t. 1. p. 372. b.) Indessen wird er nicht aus demselben austreten. „Denn so übergeben sie sich das Reich, daß weder der, der es empfängt, ein anderes erlangt, noch der, der es übergibt, dasselbe verliert." (Ambros. l. 2. de fid. ad Gratian. t. 2. c. 4. p. 61.) Es kann jener Spruch auch richtig so ausgelegt werden, daß der Sohn die Kirche, welche er mit seinem Blute erworben hat, Gott dem Vater darstellen wird, in dessen Namen er dieselbe gesammelt und bisher erhalten hat 2c.

Vom Stand der Erniedrigung.

1. Hat Christus dieses sein Amt immer auf gleiche Weise verwaltet?

Nein; denn das Apostolische Symbolum thut aus der Schrift zweier unterschiedener Stände Erwähnung, davon der eine der Stand der Erniedrigung, der andre der der Erhöhung heißt.

2. Welches ist der Stand der Erniedrigung?

Er ist das sichtbare Wandeln Christi allhier auf Erden, darin er sich seiner göttlichen Majestät nach seiner menschlichen Natur entäußert, Knechtsgestalt angenommen hat und dem Vater gehorsam geworden ist bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz, Phil. 2, 6. 7. 8.

Die griechische Bezeichnung ist κένωσις, lateinisch: exinanitio, d. h.

Entleerung. Es wird dadurch nicht ausgedrückt ein gänzliches Fehlen oder Abhandensein der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, an welcher er ja kraft und vermöge der persönlichen Vereinigung vom ersten Augenblick seiner Empfängniß an Theil gehabt hat, sondern nur, sozusagen, ein Unterlassen und Aussetzen des wirklichen Gebrauchs derselben, indem er sie nicht in ihrem vollen Glanze entfaltete, sondern sie verborgen hielt, gerade wie wenn die Sonne eine Zeit lang durch eine Wolke verdunkelt wird. (Siehe Ambrosius l. de fide contr. Arian. c. 8. t. 2. p. 175.) Nur daß er zu Zeiten, wenn die Ehre Gottes, die Verhältnisse seines Amtes und das Heil der Menschen es erforderte, einzelne Strahlen derselben in göttlichen Zeichen und Wundern hervorleuchten ließ. — Hier ist zu merken, daß die Erniedrigung zwar der ganzen Person oder Jesu Christo als Gott und als Menschen angehört, demselben jedoch eigentlich nur nach der menschlichen Natur zukommt. Denn er konnte nur nach dieser 1. Knechtsgestalt annehmen, d. h. in den Knechtsstand eintreten; 2. sich erniedrigen; 3. gehorsam sein und 4. den Tod am Kreuz erleiden. Nach der Gottheit aber bleibt er immer unwandelbar und wirkt mit dem Vater auch mitten im Stande der Erniedrigung, Joh. 5, 17. Es irren somit diejenigen Calvinisten, welche entweder 1. die Erniedrigung unmittelbar von der Menschwerdung des Sohnes Gottes verstanden wissen wollen (Sadeel. de hum. Christ. nat. c. 4. p. 192. Sohn. Exeg. August. Conf. art. 3. p. 246); oder 2. dieselbe auf die Gottheit beziehen (Sadeel. a. a. O. Sohn. a. a. O. p. 274.); eine doppelte Erniedrigung erdichten, die eine der Gottheit, die andre der Menschheit. (Sohn. a. a. O.) — Aber da die Beschreibung der Erniedrigung, die der Apostel Phil. 2, 7. 8. gibt, hiemit nicht stimmt, so muß auch die Erniedrigung selbst etwas ganz Anderes sein. Siehe das oben über die Mittheilung der Eigenschaften Bemerkte.

3. Wo geschieht denn aber im Apostolischen Symbolum dieses Standes Erwähnung?

Vornehmlich in diesen Worten: gelitten unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben und begraben.

Ich sage: vornehmlich. Denn der Stand der Erniedrigung hat im ersten Augenblick der Menschwerdung seinen Anfang genommen und reicht bis in das Begrabensein. Und so gehört zu diesem Stande auch die Empfängniß, das Getragenwerden im Mutterleib, die Geburt, die Zunahme an Alter, ja sogar sein ganzer Gehorsam in Knechtsgestalt bis zum Tode. Unter „Leiden" aber sind zu verstehen 1. im Allgemeinen alles Elend, Schwachheit, Schmerzen, Pein und Schmach, denen Christus vom Augenblick seiner Geburt an sowohl an der Seele als auch am Leibe um unsertwillen unterworfen gewesen ist. 2. Vorzugsweise aber jener letzte Abschnitt seines Lebens, in welchem er unter Pontius Pilatus, als seinem Richter, die äußersten Martern Leibes und der Seele und endlich den schimpflichen Tod am Kreuze erduldet hat. Siehe Matth. 26, 38. und 27, 46.

4. Warum hat Christus gelitten und warum ist er gekreuzigt worden und gestorben?

Daß er mich verlorenen und verdammten Menschen mit seinem heiligen und theuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben erlösete, und von allen Sünden, vom Tod, von

der Gewalt des Teufels und der ewigen Verdammniß erwärbe und gewänne.

Das Leiden ist ein unschuldiges genannt, weil Christus ein unschuldiges und unbeflecktes Lamm ist, 1 Petr. 1, 19, welcher keine Sünde gethan, und ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden, 1 Petr. 2, 22, der für uns zur Sünde gemacht ist, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, 2 Cor. 5, 21. Dem widerspricht nicht, daß auch wir sterben müssen. Denn unser Tod ist keine Genugthuung für die Sünde, sondern soll uns 1. an die uns noch anklebenden Ueberbleibsel der Sünden erinnern; 2. uns von denselben reinigen; 3. uns ins ewige Leben versetzen.

5. Warum ist er begraben worden?

Damit es erstens gewiß sei, daß er wahrhaftig gestorben sei, und zweitens, damit er unsre Gräber zu Schlafkämmerlein bis zur künftigen Auferstehung des Lebens weihete.

Paulus wendet dieses sinnbildlich an auf das geistliche Begraben der Sünden, Röm. 6, 4. Falsch und gottlos ist die Lehre der Cerdonianer und Marcioniten, welche läugneten, daß Christus wahrhaftig gestorben sei. (Augustin. l. ad Quodvult. haeres. 21. 22. t. 6. col. 16. C.)

6. Da aber dem Begräbniß Christi die Höllenfahrt unmittelbar angereiht ist: glaubst du denn nun auch, daß Christus wahrhaftig zur Hölle gefahren sei?

Da das Apostolische Symbolum dieses ausdrücklich bestätigt, so glaube ich allerdings, daß Christus, Gott und Mensch, nachdem er die Schmerzen des Todes und der Hölle überwunden, in der That und Wahrheit zur Hölle, das heißt an den Ort der Verdammten, niedergefahren sei, obwohl ich nicht weiß, wie diese Niederfahrt geschehen sei.

Das Wort „Hölle" wird in der Schrift in dreifachem Sinne genommen: 1. eigentlich für den Ort der Verdammten, Luc. 16, 23. Psalm 139, 8; 2. in übertragener Bedeutung für die höchsten Schmerzen und Höllenängste Psalm 116, 3. 1 Sam. 2, 6; 3. für das Grab, 1 Mos. 42, 38. Daher die Verschiedenheit der Ansichten über diesen Artikel. Die Einen nämlich legen ihn aus vom Begräbniß (Beza, Anm. zu Apostg. 2, 27. Bucer zu Matth. 27. Bellarmin l. 4. de Christi anim. c. 9. t. 1. col. 448. B.).

Aber dann wäre ein und derselbe Artikel entweder 1. zweimal gesetzt, oder 2. durch einen noch dunkleren erklärt, was doch bei einem so kurzen und klaren Glaubensbekenntniß nicht wahrscheinlich ist.

Hiegegen beweist Nichts, daß dieser Artikel im Nicänischen Symbol ausgelassen ist. Denn 1. solches ist geschehen, weil niemals über ihn gestritten worden war. 2. Eusebius, welcher dieser Kirchenversammlung beiwohnte, hat denselben überliefert in seiner Kirchengesch. Buch 1. C. 14. p. 15. B. — 3. Gleichermaßen auch das Athanasianische Symbolum, welches von der allgemeinen christlichen Kirche angenommen worden ist. Und sind doch 4. auch in andern Symbolen andre Artikel nicht wiederholt.

Andre fassen und erklären diesen Artikel von der erlittenen Höllenqual. (Calvin. l. 2. Instit. c. 16. sect. 10. 11. p. 314.) Allein diese Qual hat

Christus vor seinem Tode ausgestanden, Matth. 26, 38 und 27, 30; nicht aber nach demselben, da Alles vollbracht war, Joh. 19, 30; da er den Geist in des Vaters Hände befohlen hatte, Luc. 23, 46, und dieser im Paradies war, V. 43, der Leib dagegen im Grabe ruhte, V. 53.

Wieder Andre beziehen diese Höllenfahrt auf Christi Seele. (Martyr. L. C. class. 2. de fid. art. p. 222.) Aber diese gerathen in die gleiche Verlegenheit, wie die soeben Erwähnten; denn die Seele war im Paradies, nicht aber in der Hölle.

Andre endlich noch anders. Wir halten mit Luther (in seiner Predigt zu Torgau a. 1533, deutsche Werke, Jena, Band 6, fol. 77, b. 78, a.) und dem Concordienbuch (F. C. art. IX) dafür, daß man diesen Artikel nicht mit hohen spitzigen Gedanken zu erforschen suchen solle. Es ist uns genug, daß Christus, der Gottmensch, in die Hölle hinabgefahren ist. Müßige Geister mögen indeß mit ihren Speculationen den Hergang bei dieser Fahrt des Genaueren zu ergrübeln suchen. Sie werden genug zu thun finden.

7. Warum ist denn aber Christus zur Hölle gefahren?

Damit er sich den höllischen Geistern als Ueberwinder des Teufels, der Hölle und aller höllischen Feinde zeigete und über dieselben mächtiglich triumphirete. Hos. 13, 14. 1 Cor. 15, 55. Eph. 4, 10.

Falsch lehren die Papisten, indem sie die erdichtete Behauptung aufstellen, daß Christus der Seele nach zur Hölle gefahren sei, um die Seelen der Väter des alten Bundes aus der Vorhölle auszuführen. (Bellarm. l. 4. de Christi anim. c. 12 et 15. t. 1. col. 435. seq. 463.) Denn 1. jener besondre Aufbewahrungsort in der Hölle, der für die Väter des A. Test. bestimmt gewesen sein soll (Limbus patrum), ist erstlich der Schrift ganz und gar unbekannt, eine reine Erfindung der Mönche. — 2. Die Seelen der Frommen sind in der Hand Gottes, Weish. 3, 1. Zwischen diesen und den Verdammten ist eine große Kluft befestigt, Luc. 16, 26. — 3. Die Väter waren gar nicht in der Hölle, folglich brauchten sie auch nicht aus derselben befreit zu werden. — 4. Die Väter sind durch die Kraft des Verdienstes Christi, als des Lammes, das von Anfang der Welt her erwürget ist (Offenb. 13, 8), erlöst worden. Folglich sind sie nicht erst durch die Höllenfahrt Christi erlöst worden.

Dem widerspricht nicht die Stelle 1 Petr. 3, 19 (Bellarm. l. l. c. 15. col. 455. D.). Denn dort redet Petrus nicht von den heiligen Altvätern, sondern von den Unbußfertigen und Ungehorsamen, die einstens zu Noah's Zeiten sich nicht bereden lassen wollten, bei Zeiten Buße zu thun, und die deßwegen in den Kerker der Hölle geworfen worden sind. Diesen hat Christus gepredigt, nicht in der Vorhölle der Väter, sondern schon durch Noah, den Prediger der Gerechtigkeit. Vergl. 1 Mos. 7, 1.

Ebensowenig ist ein Gegenbeweis die Stelle 1 Petr. 4, 6. (Derselbe a. a. O. col. 456. A.) Dieser Einwurf beruht auf einem Mißverständniß der Redefigur. „Es ist den Todten verkündigt" bedeutet: denen, die todt waren, als Petrus dieses schrieb, die aber damals, als es ihnen verkündigt wurde, noch lebten. Andre verstehen die Stelle mit Augustinus von den Heiden, die vor ihrer Bekehrung geistlich todt waren, worüber Bellarmin a. a. O. — Eins ist hier zu merken: Obwohl Christus nach Vollendung des Erlösungswerkes den **Todten** sich als Ueberwinder gezeigt hat, so läßt sich

dennoch, weil er sich den Menschen noch nicht als lebendig gezeigt hatte, dieser Artikel von der Höllenfahrt Christi nicht ohne Grund auf einen gewissen Mittelzustand beziehen, so daß er insofern theils auf den Stand der Erniedrigung, theils auf den der Erhöhung Bezug hat.

Vom Stand der Erhöhung.

1. Welches ist der Stand der Erhöhung?

Derjenige Stand, in welchem er nach seiner Auferweckung von den Todten durch seine Himmelfahrt zur Rechten der Majestät Gottes erhöhet, herrschet und Alles im Himmel und auf Erden regieret, Marc. 16, 19. Luc. 22, 69. Apostg. 1, 9 rc.

Sonst wird er auch genannt der Stand der Majestät, nicht, als ob Christus durch diese Erhöhung neue Kraft, Macht und Majestät erlangt hätte, die er zuvor nicht hatte, sondern weil er durch dieselbe den vollen Gebrauch jener unendlichen Majestät erhielt, die er durch die Gnade der persönlichen Vereinigung hatte, aber in der Gestalt eines Knechts im Stande der Erniedrigung verborgen hielt. Und dieser Gebrauch sollte sich nun mit kräftiger Entfaltung seiner Macht in der Regierung über alle Dinge seinem vollen Umfange nach bethätigen. Diejenigen somit, welche diese Erhöhung zu der persönlichen Vereinigung in einen solchen Gegensatz stellen, daß sie von jener die Mittheilung der Majestät ausschließen, treiben ein kindisches Spiel mit falschen Gegensätzen. Denn was zu einander im Verhältniß der Unterordnung steht, schließt einander nicht aus.

2. Durch welche Worte des Apostolischen Symbolums wird dieser Stand der Erhöhung ausgedrückt?

Durch diese: 5. „Am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten;

6. aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters,

7. von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten."

3. Warum ist Christus am dritten Tage von den Todten auferstanden?

1. Damit er sich durch die Auferstehung von den Todten kräftiglich als der Sohn Gottes erwiese, Röm. 1, 4.

Dieses ist zu verstehen von der rein göttlichen Wirkung, welche besteht im Lebendigmachen aus eigner Kraft und Auferwecken von den Todten. Denn das kommt allein dem wahren Gott zu. Aber diese Macht hat der Sohn Gottes zu eigen, Joh. 2, 19. 5, 21. 10, 18. Dem widerspricht nicht, daß es heißt, der Vater habe den Sohn auferweckt, Eph. 1, 20. (Siehe Stegmann. contr. Photin. disput. 10. p. 291 seq.) Denn es geschieht solches wegen jener allerhöchsten Wesenseinheit. Was der Vater thut, dasselbe thut auch der Sohn gleichermaßen, Joh. 5, 19. Man beachte das Eine: Es heißt, Christus sei aufgestanden am dritten Tage, nicht: nach dem dritten Tage, Matth. 20, 19. Desgleichen wegen des Jonas' Vorbild siehe Matth. 12, 40.

2. Damit er erwiese, daß er für unsre Sünden genuggethan und uns die wahre Gerechtigkeit erworben habe, Röm. 4, 25.

Denn wenn er nicht auferstanden wäre, so wären wir noch in unseren Sünden, so wäre unser Glaube eitel, 1 Cor. 15, 17.

3. Damit er endlich auch unsere Leiber am jüngsten Tage auferwecke und uns zu Miterben aller Wohlthaten seines Reiches und seiner Herrlichkeit mache, Joh. 11, 25. 14, 3. 1 Cor. 15, 21. Röm. 8, 11.

Endlich 4. damit er gen Himmel führe und zur Rechten des Vaters im Himmel das Mittleramt verwalte, Röm. 8, 34.

4. Wie ist Christus gen Himmel gefahren?

Am vierzigsten Tage nach der Auferstehung ward er auf dem Oelberg wahrhaft aufgehoben zusehends, und eine Wolke nahm ihn auf gen Himmel, Apostg. 1, 3. 9. 12. Luc. 24, 51. Marc. 16, 19.

5. Was ist denn jener Himmel, in welchen Christus aufgefahren ist, und wie ist er beschaffen?

Die Schrift zwar sagt nicht allein deutlich, er sei ein herrliches und seliges Reich Gottes, Matth. 5, 3. 20. Röm. 14, 17 ꝛc., sondern bezeugt auch, daß Christus durch den Himmel durchgegangen, Hebr. 4, 14, und über alle Himmel aufgefahren sei, Eph. 4, 10. Aber wo dieser Himmel, und wie er beschaffen sei, das hat kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret und ist in keines Menschen Herz gekommen, Jes. 64, 4. 1 Cor. 2, 9.

Das Wort „Himmel" hat viele Bedeutungen. Es bezeichnet nämlich 1. den Luftraum, 5 Mos. 28, 23; in welchem Sinne geredet wird von den Vögeln des Himmels, Matth. 6, 26. 2. Das Himmelsgewölbe und die Gestirnwelt, 1 Mos. 1, 15. 3. Das himmlische und herrliche Reich, das den Auserwählten bereitet ist, und dieß ist die eigentlich hieher gehörige Bedeutung. Es heißt aber auch das Himmelreich, Matth. 18, 3; das Haus des Vaters, in welchem viele Wohnungen sind, Joh. 14, 2; das Paradies, Luc. 23, 43; ein Bau von Gott, 2 Cor. 5, 1; eine heilige Hütte, Psalm 15, 1; das himmlische Vaterland, Hebr. 11, 14; die heilige Stadt, das neue Jerusalem, Offenb. 21, 2; zu der nichts Unreines kommen kann, Weish. 7, 25; in welcher die Gerechtigkeit kein Genieß mit der Ungerechtigkeit hat, 2 Cor. 6, 14. Es ist aber dieses Himmelreich in der Schrift beschrieben nur nach seiner göttlichen Herrlichkeit und Majestät, nicht aber mit Rücksicht auf räumliche Unterschiede, Gemächer und Kammern.

Falsch sind darum folgende Lehren: 1. die des Zwingli (Exp. fid. Christ. ad Reg. Gall. p. 2. opp. f. 559. b.), welcher den Hercules, den Pompilius und andre Heiden zu Theilhabern dieses Reiches macht. Denn die Ungläubigen werden ausgeschlossen sein, Offenb. 21, 8. Wer nicht glaubt an den Sohn, der ist schon gerichtet, Joh. 3, 18. — 2. Die der Scholastiker und ihres Anhangs, welche eine Menge hübscher Fabeleien von einem

Feuerhimmel zu erzählen wissen, in welchem Christi Leib an einem von den Wohnungen der Heiligen unterschiedenen Ort wohnen soll. (Siehe Thom. 3. qu. 57. art. 4. ad 1 et 2. Gregor. de Valentia, t. 4. disput. 2. qu. 6. p. 1. col. 604. B.) Denn dieses sind Geheimnisse, 1 Cor. 12, 2. „Wo demnach, und wie des Herrn Leib im Himmel sei, das ist eine vorwitzige und unnütze Frage, nur daß er im Himmel sei, muß man glauben. Denn unsrer Schwachheit kommt es nicht zu, die Geheimnisse des Himmels zu erforschen, wohl aber kommt es unserm Glauben zu, uns den Zustand des Leibes Christi als einen erhabenen und herrlichen vorzustellen“, sagt Augustinus (c. 6. de fid. et symb. t. 3. col. 144. D.).

Dagegen beweist Nichts 1. daß der Himmel das Haus des Vaters, das Paradies, eine Hütte, eine Stadt, eine Wohnung, ein Ort genannt wird (Bulling. tract. verbor. dom. In dom. Patris ꝛc. Vergleiche die Ansicht Brenz's von diesem Buch S. 112. 116. 117 ff.). Denn es sind dieses bildliche Beschreibungen der ewigen Seligkeit, welche wohl zur Veranschaulichung dienen, aber keine Beweiskraft haben.

2. Daß es von Christo heißt, er sei über alle Himmel aufgefahren, Eph. 4, 10, und sei höher geworden, denn der Himmel ist, Hebr. 7, 26 (Beza cont. Westphal. vol. 1. p. 251). Denn die Gegner mißverstehen den Ausdruck, da diese Worte nicht eine räumliche Höhe, sondern die Erhabenheit der göttlichen Majestät ausdrücken, nämlich „die Erhöhung zum Sitzen zur Rechten der Majestät Gottes des Vaters, wo Christus jetzt sitzt in der Fülle der Ehre und Herrlichkeit“ (Primas. in cap. Hebr. 1. p. 490). Siehe Psalm 8, 2. Joh. 11, 8. — Wenn er ferner **über** alle Himmel emporgestiegen ist, so ist er folglich auch über den Feuer- oder Gestirnhimmel gestiegen. Endlich aber beziehen sich Ausdrücke, wie: im Himmel, in der Höhe wohnen, aufwärts u. dgl. gar nicht auf einen bestimmten Ort im Himmel, sondern bezeichnen nur die unbegreifliche Majestät, Macht und Erhabenheit Gottes, durch welche er über allem Andern steht und sich Alles unterthänig erhält. Sonst müßte ja auch Gott selbst in einem gewissen Orte des Himmels eingeschlossen sein, er, den doch aller Himmel Himmel nicht fassen, 1 Kön. 8, 27. Vielmehr „ist er überall gegenwärtig, nicht der Raumausdehnung nach, sondern nach der Majestät der Macht“ (Augustin. l. 2. de serm. Dom. in mont. t. 4. col. 1144. D.).

3. Die Stelle Apostg. 3, 21 (Beza, Anmerk. zum N. Test. zu der betr. Stelle und in der Schrift cont. Westphal. vol. 1. p. 251 seq.): Dieser Einwurf beruht auf einer falschen Auslegung des Ausdrucks *δέξασθαι*, welches nicht „eingenommen, gefangen werden“, sondern „einnehmen“ bedeutet. Denn Christus ist nicht im Himmel festgehalten und eingeschlossen, sondern er hat den Himmel eingenommen und hat ihn im Besitz als der Herr, dem Alles unterworfen ist, 1 Cor. 15, 17, was im Himmel und auf Erden ist, Matth. 28, 18. Vergl. Apostg. 2, 33. 35. 36.

6. Ist denn nun Christus, seitdem er gen Himmel gefahren ist, auch nach seiner Menschheit auf Erden gegenwärtig?

Seine sichtbare Gegenwart ist uns allerdings durch seine Himmelfahrt entzogen worden. Aber er ist nicht allein in den Himmel aufgestiegen, sondern ist auch über alle Himmel zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes erhöht worden. Daher kommt es auch, daß der ganze Christus, Gott und Mensch, nach

beiden Naturen unsichtbarlich aller Creatur, insonderheit aber der Kirche gegenwärtig ist, sein will und sein kann.

Seine Gegenwart ist eine mächtige, nämlich inmitten seiner Feinde, Psalm 110, 2; eine gnadenreiche, nämlich in der Kirche Matth. 28, 20; eine geheimnißvolle, nämlich im heiligen Abendmahl Matth. 26, 26. 1 Cor. 11, 24. „Man lasse sich aber hiebei ja nicht in fleischliche Speculationen von einem örtlichen Eingeschlossensein in allen möglichen Steinen, Hölzern, Kannen u. dgl. ein" (Admonit. Neostad. c. 9. p. 322, wo solches fälschlich den Unsrigen zur Last gelegt wird, s. refut. catech. Ubiqu. D. Rung. p. 22. 23). Ebenso hüte man sich wohl, hierauf das Beispiel des Königs von Spanien anwenden zu wollen, der an einem gewissen Ort in seinem Königspalast sich befindet und von da aus durch seine Beamten die weit entfernten Länder Indiens regiert, wie Beza thut (lib. de union. hypostat. vol. 3. p. 98. Ebenders. im Mömpelgarter Religionsgespräch S. 93). Weg mit solchen Narrheiten! Siehe oben über die persönliche Vereinigung und die Mittheilung der Allgegenwart. — Dem widerspricht nicht die Stelle Marc. 16, 6: „Er ist nicht hier" (siehe Martyr. L. C. class. 3. loc. 15. f. 375. n. 65). Denn hier redet der Engel von der sichtbaren Gegenwart an einem Ort. — Ebensowenig Joh. 11, 15: „Ich bin nicht da gewesen" (Ebenders. class. 4. loc. 10. p. 462. n. 69.). Denn die Gegner vermengen hier die unterschiedenen Stände der Erniedrigung und der Erhöhung. Sie mengen also Puncte ein, die mit der eigentlichen Frage gar nichts zu thun haben, in diesen sowohl als in ähnlichen Fällen.

7. Was ist denn nun die rechte Hand Gottes?

Gott ist ein Geist, Joh. 4, 24, und darum hat er eigentlich weder einen Leib, noch Glieder, noch eine rechte Hand. Es versteht aber die Schrift unter der Rechten Gottes die ewige und wahrhaft unendliche Macht und göttliche Majestät, durch welche er Alles wirkt, regiert und erfüllt.

Gott hat keine leibliche rechte Hand. Denn „wie könnte der, den keine Raumgrenze umschließt, eine räumlich begrenzte Rechte haben? Denn eine so begrenzte rechte und linke Hand ist nur bei denen vorhanden, die selbst den Bedingungen der Räumlichkeit unterworfen sind". (Damasc. l. 4. orth. f. c. 2. p. 282.) Darum bezeichnet auch der oben definirte Begriff nicht einen Ort oder Platz im Himmel. Denn Gott wohnet in einem Lichte, da Niemand zukommen kann, 1 Tim. 6, 16. Ebensowenig ist unter der rechten Hand Gottes verstanden eine beschränkte Macht und Kraft, sondern vielmehr eine wahrhaft unendliche; denn es werden derselben Wirkungen und Werke einer unendlichen Majestät zugeschrieben, welche keiner endlichen Kraft zukommen können. So heißt es von der rechten Hand des Höchsten, daß sie Alles ändern könne, Psalm 77, 11; daß sie den Sieg behalte, Psalm 118, 16; daß sie große Wunder thue, 2 Mos. 15, 6; daß sie den Erdboden gegründet und den Himmel umspannet habe, Jes. 48, 13; daß sie im Himmel, im Meer und in der Hölle da sei, Psalm 139, 7. Dasselbe ergibt sich aus den ihr zugeschriebenen Eigenschaften, denn sie wird genannt: die Rechte der Majestät, Hebr. 1, 3; die Rechte der Kraft, Matth. 26, 64; auf dem Stuhl der Majestät im Himmel, Hebr. 8, 1; die Rechte im Himmel, Eph. 1, 20. Und dabei ist wiederum nicht eine räumliche Höhe, sondern die hohe Ehren-

stellung gemeint, denn „der Thron Gottes ist eine Bezeichnung seiner Ehre". (Basil. l. 1. cont. Eunom. t. 2. p. 320.)

8. Was bedeutet: zur Rechten Gottes sitzen?

Zur Rechten Gottes sitzen ist nichts Anderes, als kraft der persönlichen Vereinigung und der hierauf folgenden Erhöhung mit unendlicher und ewiger Majestät und Macht über alle Creaturen und Werke der Hand Gottes gewaltiglich herrschen und regieren. Psalm 110, 1. 1 Cor. 15, 25. Eph. 1, 21.

Nach Basilius a. a. O. bedeutet es: mit Gott gleiche Ehre, Herrlichkeit und Macht haben; nach Primasius (zu Hebr. C. 1. S. 490): in der Fülle der göttlichen Ehre, Herrlichkeit und Majestät wohnen. Paulus aber drückt es in Psalm 100 bezeichnend aus mit „herrschen", 1 Cor. 15, 25; „herrschen über alle Fürstenthum, Gewalt, Macht, Herrschaft" rc., Eph. 1, 20; „Alles erfüllen", Eph. 4, 10. Daniel mit: „ewige Gewalt und Königreich ohne Ende", Dan. 7, 14. Johannes mit: „Kraft, Stärke, Ehre, Preis, Lob, Gewalt", Offenb. 5, 12. 13. Hieher gehört auch die Augsburger Confession im 3. Art. (S. 10): „Aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, daß er ewig herrsche über alle Creaturen und regiere."

Falsch lehren somit diejenigen Calvinisten, welche die gottlose Behauptung vertreten, daß unter dem Sitzen zur Rechten Gottes nicht die wahrhaft göttliche und unendliche Majestät und Herrlichkeit, sondern diejenige Würde zu verstehen sei, welche nach Gottes Majestät die nächste und somit erschaffener und endlicher Art sei. (Sohn supr. Psalm 10. t. 3. p. 7. Exeg. August. Conf. art. 3. t. 2. p. 278. Piscat. in Luc. c. 22, 69. p. 482.) Alles dieses steht in offenem Widerspruch mit den oben beigebrachten Zeugnissen der Schrift und der Augsburger Confession. Sollte wirklich die Rechte der Majestät, die Rechte der Macht, der Thron der Herrlichkeit von niedrigerem Range sein als die Macht Gottes? Sollte die ewige Macht, die Herrschaft über alle Fürstenthümer und Gewalten rc. weniger mächtig sein als Gott? Das sei ferne! Und für die Gegner beweist auch Nichts das Beispiel der Bathseba, welche von Salomo zu seiner Rechten, d. h. auf den ehrenvolleren Platz gesetzt wurde, 1 Kön. 2, 19. (Sohn exeg. art. 3. p. 275. 278. Medull. Catech. q. 45. Schönfeld. conc. 21. Jul. Marpurg. habit. Siehe auch Motiv. theolog. Giess. p. 12. anno 1606.) Denn die Vergleichung ist eine falsche: 1. Salomo erhebt seine Mutter nicht zur Herrschaft, sondern erweist ihr nur seine kindliche Liebe nach der Vorschrift des Vierten Gebots. 2. Bathseba ist nicht auf den königlichen Thron selbst, sondern ihm zunächst seitwärts vom König gesetzt worden. Christus dagegen ist auf den Thron der göttlichen Majestät selbst gesetzt worden, Hebr. 1, 3.

Ebenso irren 2. diejenigen Calvinisten, welche unter der Rechten nur die himmlische Seligkeit verstehen. Denn dann bliebe ja kein Unterschied zwischen Christus und den Auserwählten, da er auch die Leiber dieser verklären wird, daß sie ähnlich werden seinem verklärten Leibe, Phil. 3, 21. Nun aber ist Christus nicht blos in die ewige Seligkeit eingegangen, sondern hat sich auch zur Rechten Gottes gesetzt, Marc. 16, 19, was keinem einzigen Engel zu Theil geworden ist, Hebr. 1, 13, auch nicht dem Henoch, noch dem Elias, viel weniger einem andern Menschen. — Anderweitige falsche Lehren lassen sich leicht nach den klaren Zeugnissen der Heil. Schrift beurtheilen und damit widerlegen.

9. Nach welcher Natur ist Christus zur Rechten Gottes erhöhet worden?

Nach derjenigen Natur, nach welcher er geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist und erhöhet werden konnte. Denn dieß zeigt die Reihenfolge der Glaubensartikel klar. Nun aber kommt Christo dieß Alles allein nach der angenommenen menschlichen Natur zu. Also ist er auch nach der menschlichen Natur erhöhet worden.

Die Folgerichtigkeit dieses Schlusses steht nach der Heil. Schrift durchaus fest. Denn diese erwähnt das Alles von dem fleischgewordenen Christus und beschreibt im Besonderen das Sitzen zur Rechten als das der Reihenfolge nach auf das Leiden und den Tod folgende Stück ganz unzweideutig. Siehe oben die Stellen über das, was Christo in der Zeit gegeben war, beim vierten Beweis. So kommt auch eine wahrhafte Erhöhung, d. h. Versetzung aus einem niedrigeren Zustand in einen höheren nur einer niedrigen Natur zu. Nun aber ist die menschliche Natur an sich eine niedrige und kann aus einem niedrigen Zustand in einen höheren versetzt werden. Folglich „ist die menschliche von ihm angenommene Natur der gleichen Ehre theilhaftig geworden, die der hatte, der sie annahm" (Theodor. in epist. ad Ephes. t. 1. p. 69); folglich „ist sie auch desselben Sitzes theilhaft, und neben dem göttlichen Geiste Mitinhaberin des Sitzes geworden, weil Gott in diesem fortwährend wohnt". (Eustach. bei Theodor. dial. 2. t. 2. p. 237. H.) „Der Allerhöchste ist der Sohn Gottes immer, sofern er Gott ist; erhöht aber wird er, sofern er Mensch ist." (Cyrill. l. 8. thesaur. c. 1. t. 2. col. 99. D.) Nichts beweist der Einwurf, daß das Sitzen zur Rechten auf die ganze Person bezogen werden müsse (Sadeel. l. de hum. Christ. nat. c. 4. p. 169. Sohn exeg. Augustan. conf. art. 3. p. 279). Auch wir geben ja mit der Augsburg. Confession (Art. 3) zu, daß Ein Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, gen Himmel gefahren sei. Aber dieses ist nicht genug, wie oben gezeigt worden ist bei der Frage, wem die Majestät geschenkt worden sei, wo man nachsehen wolle.

Es irren somit die Calvinisten, welche diese Erhöhung auf die Gottheit beziehen (Sadeel. l. de hum. Christ. nat. c. 4. p. 193). Aber solches ist 1. im Widerspruch mit der Schrift und der Analogie des Glaubensbekenntnisses, und 2. ungereimt, denn nach der Gottheit ist sie ja, wie Luther (Ausleg. des Hebräerbriefs zu 1, 3) sagt, eine und dieselbe göttliche Majestät, die der Vater hat. (Siehe Postill. lat. f. 145.) Denn die Kraft und Macht Gottes selbst ist die rechte Hand Gottes, wie oben bewiesen. Christus als Gott ist Gottes Kraft selbst, 1 Cor. 1, 24, folglich ist er auch die rechte Hand Gottes selbst, folglich konnte er nicht zu derselben erhöht werden: man müßte denn nun etwa behaupten wollen, entweder sei die rechte Hand Gottes zur Rechten Gottes erhöht worden, was lächerlich wäre; oder es sei Christus nach der Gottheit einmal niedriger gewesen, als er selber, und sei nicht immer mit dem Vater des Thrones theilhaftig gewesen, was nach dem einstimmigen Zeugniß der Väter arianische Ketzerei ist. Nichts beweisen die Gegner damit gegen uns, daß sie die Erhöhung von der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit verstanden wissen wollen, die im Stande der Erniedrigung verborgen gewesen war. (Sohn exeg. Aug. Conf. art. 3. p. 256.) Denn dann hätten ja auch der Vater und der Heil. Geist eine Entäußerung der Herrlichkeit erlitten, weil Christus nach der Gottheit fortwährend, auch mitten in der Entäußerung, dem Vater und dem Heil. Geiste gleich ist,

Joh. 5, 17. 18. Ungereimt! Hinwiederum, gleichwie weder der Vater noch der Heil. Geist an sich eine Erhöhung zuließen, ebensowenig ließ der Sohn an sich eine solche zu, nämlich sofern er Gott ist. Denn „bei Gott ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß“, Jac. 1, 17. Darum gilt: „Nicht der wird erhöht, welcher der Allerhöchste ist, sondern sein Fleisch wird erhöht, und seinem Fleische hat er den Namen des Allerhöchsten geschenkt, der über alle Namen ist“ (Athanas. lib. de hum. nat. contr. Arian. t. 1. p. 465. Theodor. dial. 2. p. 238. E. F.). „Gott sitzt nicht, wohl aber das angenommene Fleisch. Sitzen geheißen wird also der, welcher Mensch ist, welcher angenommen worden ist. Dieses sagen wir den Arianern und denjenigen gegenüber, die behaupten: Größer ist der Vater, welcher sitzen heißt, als derjenige, welcher sitzen geheißen wird“ (Hieronym. in Psalm. 109. t. 8. p. 165. B.). Wer nicht mit uns stimmt, der merke wiederum wohl auf und sehe sich ja vor, daß er sich nicht in den Reihen der Arianer wiederfinde.

10. Da nun aber die bis dahin aufgezählten Wohlthaten unsers Erlösers Jesu Christi so überaus groß sind, was sind wir ihm sonach dafür schuldig?

Das sind wir schuldig, daß wir sein eigen seien, in seinem Reiche mit Verläugnung alles ungöttlichen Wesens leben, ihm in rechtschaffenem Glauben und gottseligem Wandel dienen, gleichwie er selbst von den Todten auferstanden ist, lebet und regieret in Ewigkeit.

Vom Jüngsten Gericht.

1. Was besagen die letzten Worte dieses Artikels: von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten?

Sie besagen, daß Christus, unser Seligmacher, in sichtbarer Gestalt vom Himmel wiederkehren, Apostg. 1, 11, und mit höchster Herrlichkeit und Majestät die Lebendigen und die Todten richten werde, Matth. 25, 31.

Das Kommen des Herrn zum jüngsten Gericht ist sonach beschrieben mit Bezug 1. auf die wirkende oder besorgende Ursache; 2. auf den Ort, von dannen das Kommen erfolgt; 3. auf die Form oder Art und Weise; 4. auf den Zweck und die, denen er gilt.

I. Die wirkende Ursache, der, welcher das Gericht besorgt, oder der zukünftige Richter ist Christus, unser Seligmacher. Denn diesem hat der Vater die Macht gegeben, das Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist, Joh. 5, 27. Und er ist verordnet, der Richter der Lebendigen und Todten zu sein, Apostg. 10, 42. 17, 31. Hier sind jedoch der Vater und der Heil. Geist nicht aus-, sondern wegen der Wesenseinheit mit eingeschlossen. Denn dieses Gericht ist ein Werk nach außen zu. Darum ist es der ungetheilten Dreieinigkeit gemeinsam, nämlich in Hinsicht auf Beschließung, Zustimmung und Giltigmachung. Denn der Alte der Tage selbst (Gott der Vater) sitzt zu Gericht, Dan. 7, 9. 10. Und der Heil. Geist wird die Welt richten, Joh. 16, 8. Der Vollzug der Handlung aber, die sichtbare Verkündigung des Urtheils und die Vollstreckung des gefällten Urtheils wird Christi Geschäft sein,

welcher sichtbarlich über Alle das Urtheil fällen und dasselbe sodann vollstrecken wird. Mit Unrecht wird hiegegen geltend gemacht: 1. Die Stelle Joh. 5, 22. Denn der Vater richtet allerdings Niemand, nämlich für sich allein, ohne den Sohn. Vielmehr richtet er durch den Sohn, dem er alles Gericht gegeben hat, Apostg. 17, 31.

2. Die Stelle Joh. 12, 48. Denn hier ist die Rede von Christi erstem Kommen ins Fleisch, in welchem er nicht gekommen ist, die Welt zu verdammen, sondern selig zu machen, Joh. 3, 17; nicht aber von seinem zweiten Kommen, welches erfolgt zum Zweck des Gerichts.

3. Daß es heißt Matth. 19, 28, die Apostel werden die zwölf Stämme Israels —, und 1 Cor. 6, 2, die Heiligen sollen die Welt richten. Denn solches geschieht, indem sie das von Christo gesprochene Urtheil billigen und bestätigen. Der Fehler in diesen Einwürfen besteht also darin, daß sie dem nur bedingterweise Geltenden schlechthinige Geltung beilegen.

II. Der Ort, von wo der Richter kommen wird, ist der Himmel. Denn vom Himmel warten wir unsers Heilandes Jesu Christi, Phil. 3, 20. Der Herr Jesus wird geoffenbaret werden vom Himmel, 2 Thess. 1, 7. Er wird kommen in den Wolken des Himmels, Matth. 26, 64. Er wird daher kommen, wohin ihn die Jünger auffahren sahen, Apostg. 1, 11. Ein kindischer Fehler im Trennen und Verbinden von Begriffen ist es daher, wenn man aus dem Ausdruck „von dannen" schließen will, Christus werde von der rechten Hand Gottes her, als von einem bestimmten Ort, zum Gericht kommen. Denn dieses „von dannen" bezieht sich nicht auf den Ort der rechten Hand Gottes — einen solchen gibt es ja gar nicht —, sondern es deutet auf den Himmel hin; sonst würde folgen, daß Christus alsdann den Thron der rechten Hand verlasse, den er in Wahrheit doch nie verläßt, auch dann nicht, wenn er unter dem Himmel in den Wolken erscheinen wird, Matth. 24, 30. 25, 31.

III. Die Form oder Art und Weise dieses Kommens wird durch eine doppelte nähere Bestimmung erklärt. Er wird nämlich kommen 1. in sichtbarer Gestalt, sowie zuvor die Apostel ihn gen Himmel haben fahren sehen. Apostg. 1, 11. Sie werden sehen des Menschen Sohn kommen in den Wolken des Himmels, Matth. 24, 30. Es werden ihn sehen alle Augen, Offenb. 1, 7. Irrig ist es daher, hier einen Gegensatz finden zu wollen und auf Grund dieser sichtbaren Wiederkunft zum Gericht die unsichtbare Gegenwärtigkeit Christi, als Gottes und als Menschen, auf Erden zu läugnen. (Beza respons. ad Hold. convit. vol. 3. p. 114. Ursin. p. 334 seq.) Denn man stellt damit Dinge in Gegensatz zu einander, die einander doch gar nicht entgegenstehen, sondern untergeordnet sind. — 2. Er wird kommen in Majestät und Herrlichkeit, welche näher bestimmt wird hinsichtlich ihrer Größe als die höchste Herrlichkeit, ferner hinsichtlich dessen, auf den sie sich bezieht, indem sie genannt wird die Herrlichkeit des Vaters, Matth. 16, 27, und somit eine wahrhaft göttliche, Gott allein zukommende; endlich hinsichtlich der begleitenden Umstände, nämlich „mit den Engeln seiner Kraft", 2 Thess. 1, 8, welche mit ihrem Beisein und Geleite dieses Kommen noch herrlicher machen werden.

IV. Der Zweck dieses Kommens ist nach den einzelnen in Betracht kommenden Puncten erklärt, nämlich dahin, daß er richte die Lebendigen und die Todten; d. h. alle Menschen mit einander, welche theils als lebendig, theils als todt bezeichnet werden bezüglich ihres dem Gericht vorangehenden Zustandes. Unter Lebendigen sind diejenigen gemeint, die beim Hereinbrechen des jüngsten Tages noch am Leben sein werden, und welche dann in einem

Augenblick aus ihrem sterblichen Zustand in den unsterblichen versetzt werden, 1 Cor. 15, 51. Unter den Todten sind diejenigen gemeint, welche seit Anfang der Welt noch vor dem jüngsten Tag verstorben sind, und welche alle durch die Posaune des Erzengels auferweckt und vor Christi Richterstuhl gestellt werden, Röm. 14, 10. Hiebei sind zugleich die Engel mit inbegriffen, welche ihr Fürstenthum nicht behalten, sondern ihre Behausung verlassen haben, Br. Judä V. 6; und welche deßwegen zum Gerichte dieses großen Tages mit ewigen Ketten der Finsterniß behalten werden, 2 Petr. 2, 4. Nichts beweist der Einwurf 1. daß es vom Teufel heißt, er sei bereits gerichtet, Joh. 16, 11, und daß der, welcher nicht glaubt, schon gerichtet ist, Joh. 3, 18. (Ursin. explic. catech. n. 6. p. 364.) Denn dieß ist nur in einem bestimmten Sinne gemeint, sofern sie gerichtet sind a. im Wort; b. durch ihr eigenes Gewissen; c. durch den bereits eingetretenen Anfang ihrer Bestrafung. Dann aber, am jüngsten Tage, werden sie gerichtet werden, a. sofern das schon gefällte Urtheil öffentlich verkündigt und bekannt gemacht, b. sofern die Strafe verschärft wird, und c. sofern dann auch die Leiber der Gottlosen der Strafe und Qual verfallen werden. — 2. Daß, wer da glaubt, nicht gerichtet wird, Joh. 3, 18, und nicht ins Gericht kommt. — „Er wird allerdings nicht gerichtet, nämlich mit der Verurtheilung zur ewigen Verdammniß. Er kommt aber ins Gericht, nämlich so, daß er losgesprochen wird.“ (Siehe Augustin. tract. 22. in Joh. t. 9. col. 194. B.)

2. Glaubst du also, daß das Gericht über die Lebendigen und die Todten gewißlich erfolgen werde?

Allerdings glaube ich das, weil es mit unzweifelhaften Zeugnissen der Heil. Schrift A. und N. Testaments bewiesen wird.

Psalm 9, 9: Der Herr hat seinen Stuhl bereitet zum Gericht, und er wird den Erdboden richten in Gerechtigkeit.

Prediger Salom. 12, 14: Gott wird alle Werke vor Gericht bringen, auch das verborgen ist, es sei gut oder böse.

Apostg. 17, 31: Der Herr hat einen Tag gesetzt, auf welchen er richten will den Kreis des Erdbodens durch einen Mann, in welchem ers beschlossen hat.

Röm. 14, 10: Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellet werden.

Hebr. 9, 27: Den Menschen ist gesetzt, Einmal zu sterben, danach aber das Gericht.

Apostg. 10, 42: Christus ist verordnet von Gott, ein Richter der Lebendigen und der Todten.

Damit vergleiche Dan. 7, 9. 10. 22. Matth. 25, 31. 1 Thess. 4, 13. Br. Judä 14. 15. Offenb. 20, 11; wo noch eingehender die äußere Zurüstung, die Herrlichkeit, das Verfahren, die Fällung und Vollstreckung des Urtheils geschildert werden, und wo man nachsehen wolle. Daraus merke: die Richtschnur, nach welcher Christus in diesem Gericht das Urtheil sprechen wird, ist das Evangelium, sofern dieses für die ganze von Gott geoffenbarte Lehre gilt, wie es auch gefaßt ist in Röm. 2, 16. Joh. 3, 18. 12, 48.

Es irren darum die Epicuräer, welche sich einbilden, daß es kein Jüngstes Gericht geben werde, und die sich so den Zorn Gottes häufen auf

den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes, 2 Petr. 3, 3. Jud. V. 18.

3. Warum wird aber dieses Gericht gehalten werden?

Auf daß einem Jeglichen vergolten werde, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse, 2 Cor. 5, 10; und so die Gerechtigkeit Gottes gepriesen werde, indem er die Auserwählten verherrlicht, die Gottlosen aber verdammt. Siehe 2 Theß. 1, 5.

Der Zweck ist somit ein zweifacher, wie es denn auch der Objecte zwei sind; nämlich 1. bezüglich der Menschen besteht er in der gebührenden Vergeltung, welche (bei Frommen und Gottlosen) eine entgegengesetzte ist; 2. bezüglich Gottes besteht er darin, daß seine Gerechtigkeit gepriesen werde. Denn da Gott gerecht ist, so folgt mit Nothwendigkeit, daß auch den Guten und Frommen mit vollkommener Freude, den Gottlosen und Schlechten aber mit ewigem Leid vergolten werde. Da aber solches in dieser Welt nicht geschieht, so ist es darum gerecht, denen, die den Frommen Trübsal bereiten, mit Trübsal zu vergelten, und denen, die Trübsal leiden, mit Ruhe, wenn der Herr Christus wird geoffenbaret werden vom Himmel. 2 Theß. 1, 7.

4. Wann wird aber das Gericht erfolgen?

Daß es am Ende der Welt und am jüngsten Tage gewiß erfolgen werde, das wissen wir. Das Jahr aber, den Monat, Tag und Stunde wissen wir nicht.

Denn dieses wissen auch die Engel im Himmel nicht, Marc. 13, 32. Darum ist dieses, wie Augustinus sagt (l. 18. de civ. Dei c. 53. t. 5. col. 1180. A.) eine unzeitige Frage. (Ders. enarr. Psalm. 6. t. 8. col. 31. D.) „Wovon Gott will, daß wir es nicht wissen sollen, das wollen wir auch gerne nicht wissen." Da wir indessen soviel wissen, daß die letzte Zeit vorhanden ist, 1 Joh. 2, 18; daß das Ende aller Dinge nahe ist, 1 Petr. 4, 7; daß die Zeichen, die der Ankunft des Herrn vorangehen, theils erfüllt sind, theils erfüllt werden, von denen zu lesen ist 1 Tim. 4, 1. 2 Theß. 2, 3. Matth. 24, 10. 11. Luc. 21, 9. 23, — so wird auch das Kommen des Herrn selbst nahe bevorstehen, Jac. 5, 8. Im Irrthum sind daher die Schwärmer, welche entweder aus ihren schwärmerischen Offenbarungen oder aus Zahlenrechnungen oder aus astrologischen Deutungen Jahr, Monat und Tag des Jüngsten Gerichts genau vorherbestimmen wollen — im Widerspruch mit Apostg. 1, 7: Euch gebühret nicht zu wissen Zeit oder Stunde. (Siehe Benedict. Aret. probl. theolog. loc. 157. p. 505.)

5. Warum bleibt es uns verborgen?

Damit wir nicht sicher seien, sondern alle Tage und Stunden uns auf Christi Zukunft bereit halten und uns wohl vorsehen, daß uns jener Tag nicht unvorbereitet überfalle.

Dieß lehrt der Herr an dem Beispiel des Hausvaters, Matth. 24, 43, und der 10 Jungfrauen, Matth. 25, 13; sowie der Knechte, Luc. 12, 36. Der jüngste Tag ist uns verborgen, sagt Augustin, damit wir uns an allen

andern wohl vorsehen (hom. 13. lib. 50. homil. tom. 10. p. 441. B.). Derwegen was du thust, bedenke das Ende, Sir. 7, 40. Achte wohl auf jenes Wort des Hieronymus (de timor. ult. jud. tom. 4. p. 290. D. Regul. monach. 3. t. 4. p. 335. B.): „Allezeit soll jene schreckliche Posaune euch in die Ohren schallen: Stehet auf, ihr Todten, kommet zum Gericht!" — Verkehrt ist es darum von den Spöttern, wenn sie sprechen: Wo bleibt die Verheißung seiner Zukunft? 2 Petr. 3, 4 u. folg. „In Allem haben wir Gott treu erfunden: sollte er beim Letzten sich treulos zeigen oder trügen?" (Augustin. enarr. Psalm. 39. t. 8. col. 362. C.) Indessen verzieht der Herr, 1. um den Glauben, die Hoffnung, Geduld und Anrufung der Frommen zu prüfen; 2. um die Zahl der Auserwählten voll zu machen, Offenb. 6, 11; 3. damit die Gottlosen keine Entschuldigung haben, Röm. 2, 4.

Von dem Dritten Artikel des Apostolischen Symbolums.

1. Wovon handelt der Dritte Artikel des Apostolischen Symbolums?

Von dem Werke der Heiligung.

2. Wie lautet derselbe?

Ich glaube an den Heiligen Geist, Eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Amen.

3. Was ist das?

Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, gläuben, oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammlet, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben, in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt, und am jüngsten Tage mich und alle Todten auferwecken wird, und mir sammt allen Gläubigen in Christo, ein ewiges Leben geben wird; das ist gewißlich wahr.

4. Wie viel Glieder enthält dieser Artikel?

Hauptsächlich fünf:
1. vom Heiligen Geist;
2. von der christlichen Kirche;
3. von der Vergebung der Sünden;
4. von der Auferstehung des Fleisches;
5. von dem ewigen Leben.

Es heißt: hauptsächlich, weil unter diesen fünfen noch mehrere andere wegen der näheren oder ferneren Verwandtschaft des Gegenstandes mit inbegriffen sind, nämlich die Lehre 1. vom freien Willen; 2. vom Beruf der

Diener des Wortes oder Prediger; 3. von der Rechtfertigung und dem Glauben; 4. von der Erwählung und Vorherbestimmung, sowie auch von der Hölle, von welchen allen in diesem Dritten Artikel gehandelt werden muß.

I. Vom Heiligen Geist.

1. Welche Worte handeln vom Heiligen Geist?

Im Apostolischen Symbolum diese: Ich glaube an den Heiligen Geist. Im Nicänischen Symbolum diese: Und (ich glaube) an den Heiligen Geist, den Herrn, der lebendig machet, welcher vom Vater und Sohn ausgehet, welcher mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und zugleich geehret wird, der durch die Propheten geredet hat.

2. Warum sagst du: Ich glaube an den Heiligen Geist?

Weil ich ihn für die dritte Person der Gottheit, die von Ewigkeit von dem Vater und dem Sohne ausgehet, und somit für den wahren Gott erkenne, an welchen man allein glauben und welcher allein angebetet werden muß, 5 Mos. 6, 13.

3. Wie beweisest du demnach, daß der Heilige Geist Gott sei?

Ich beweise es mit folgenden Gründen:

1. Weil er in der Heil. Schrift ausdrücklich und ohne alle Beschränkung Jehovah und Gott genannt wird.

Vergl. 2 Sam. 23, 2. 3. Jes. 1, 2. 10. Apostg. 28, 25. 2 Petr. 1, 21. Hier ist gesagt, daß der, welcher Jehovah heißt, durch die Propheten geredet habe. Und dieser selbe wird auch der Heilige Geist genannt. Ebenso Psalm 78, 17. 18. Jes. 63, 10. Dort heißt es, Jehovah sei von den Israeliten versucht worden, hier wird solches mit Beziehung auf den Heiligen Geist gesagt. Darum ziehe ich folgenden Schluß: Wer durch den Mund Davids und der andern Propheten geredet hat, der ist der wahrhaftige und ewige Gott, 2 Sam. 23, 2. 3. Nun hat aber der Heil. Geist geredet durch den Mund Davids, 2 Sam. 23, 2. 3, wie auch der andern Propheten, 2 Petr. 1, 21. Folglich ist der Heil. Geist wahrer und ewiger Gott. Dazu kommt Apostg. 5, 3. Daraus schließe ich so: Derjenige, welchem, außer den Aposteln, damals Ananias gelogen hat, ist Gott. Nun aber hat Ananias damals außer den Aposteln auch dem Heil. Geist gelogen. Folglich ist der Heil. Geist Gott. Vergl. 1 Cor. 3, 16. 17.

2. Weil ihm die wesentlichen Eigenschaften Gottes beigelegt werden.

Denn er ist ein geistiges Wesen und deßhalb unsichtbar und schlechthin einfach, was aus dem geistigen Wesen folgt. Er ist ewig, Hebr. 9, 14, und darum unveränderlich, welches nothwendig zur Ewigkeit erfordert wird. Er ist allgegenwärtig, Psalm 139, 7; allmächtig, 1 Cor. 12, 11; gut, Psalm 143, 10; allwissend, 1 Cor. 2, 10; in vollkommenster Freiheit handelnd, 1 Cor. 12, 11; wahrhaftig, Joh. 14, 17; ja, die Wahrheit selbst, 1 Joh. 5, 6

3. Weil er in unaussprechlicher Weise vom Vater und Sohn von Ewigkeit her ausgeht.

Es ist nämlich dieses Ausgehen nichts Anderes, als eine Mittheilung des göttlichen Wesens durch den ewigen Hauch vom Vater und vom Sohn, worüber weiter unten.

4. Weil er gleiches Wesens (ὁμοούσιος) ist mit dem Vater und dem Sohne.

Dieß ergibt sich aus denjenigen Zeugnissen der Schrift, mit welchen wir oben bewiesen haben, daß die drei Personen der Gottheit dem Wesen nach Eins seien. (Siehe das Lehrstück von der Dreieinigkeit.) Desgleichen wird es daraus erwiesen, daß er mit Vater und Sohn eine und dieselbe Macht hat und dasselbe wirkt, was unter göttlichen Verhältnissen Einheit des Wesens beweist. Vergleiche hierüber Joh. 16, 13. 15, 26. 2 Cor. 13, 26. Matth. 10, 20. 1 Cor. 2, 12. Jes. 63, 14.

5. Weil er lauter göttliche Werke aus eigener Kraft vollbringt.

Dergleichen sind: die Erschaffung aller Dinge, 1 Mos. 1, 3. Ps. 33, 6; deren Erhaltung, Hiob 33, 4; Wunder, Matth. 12, 28. Apostg. 10, 38; Erweckung von Helden, Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25; Gnadenwerke im Besonderen, als: das Regiment, das er im Predigtamte führt, Apostg. 13, 2. 15, 28. 20, 28; die Austheilung von mancherlei Sprachen, Apostg. 2, 4. 8, 15; die Offenbarung der Zukunft an Propheten und Apostel, 2 Petr. 1, 21; Gnadenwerke allgemeiner Art: die Wiedergeburt, Joh. 3, 5. 1 Cor. 6, 11; die Erneuerung, Tit. 3, 5; die Erleuchtung, Eph. 1, 17. 18; die kindliche Zuversicht und Anrufung, Röm. 8, 15; die Liebe, Röm. 5, 5; die Freude im Heiligen Geist, Röm. 14, 17; die Heilsgewißheit, Röm. 8, 16. 17; das Pfand in unsern Herzen, 2 Cor 1, 22 ꝛc.

6. Weil ihm endlich wahrhaft göttlicher Dienst und Ehre erzeigt wird.

Nämlich der Glaube; denn an ihn glauben wir, und in seinem Namen werden wir getauft, Matth. 28, 19. Getauft werden, sagt Basilius (epist. 78. t. 4. p. 710), müssen wir, wie wir es vernommen haben; glauben müssen wir, wie wir getauft werden; loben und preisen aber den Vater, Sohn und Heil. Geist müssen wir, so wie wir glauben. Derselbe sagt: Gleichwie wir glauben an den Vater, den Sohn und den Heil. Geist, so werden wir auch getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; und es geht zwar das Bekenntniß, das zur Seligkeit führt, voraus; es folgt aber der Taufe nach, als welche unser Bekenntniß und den Bund versiegelt. (De Spir. Sanct. c. 12. t. 2. p. 381.) — Dahin gehört auch die Anbetung und Verehrung, Jes. 6, 3. Apostg. 28, 25. „Mit Recht wird er darum mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehrt", welche Worte dem Nicänischen Symbolum auf der Synode von Constantinopel mit Recht beigefügt worden sind.

Dieses und Anderes zeigt unzweifelhaft, daß der Heil. Geist wahrhaft, eigentlich und von Natur Gott sei.

Der erste Beweisgrund stützt sich auf die Beilegung des Namens „Je-

hovah", welches Gottes wesentlicher Name ist, Jes. 43 und 44. Die Einwendungen der Photinianer sind früher angegeben worden bei den Beweisen für die Gottheit Christi. — Erstlich ist es eine freche Lüge, wenn sie läugnen, daß der Heil. Geist irgendwo Gott genannt werde. (Catech. Racov. de offic. Christ. prophet. c. 6. p. 245.) Diese wird durch die beigebrachten klaren Zeugnisse der Heil. Schrift zu Schanden gemacht. Nichtssagend ist ihr Einwurf, daß 1 Cor. 12, 4 ff. unter Gott verstanden sei: der Vater, unter dem Herrn: Christus, unter dem Heil. Geist: eine bloße Kraftäußerung Gottes, und zwar nicht jede beliebige, sondern nur diejenige, durch welche er irgendwie heilige, Luc. 1, 49. (Ostorod. instit. german. c. 4. p. 32.) Denn wenn der Heilige Geist eine Kraft Gottes ist, so folgt, daß er auch ein göttliches Wesen ist; so folgt ferner, daß er Gott ist. Denn zwischen diesen Begriffen ist kein wirklicher und thatsächlicher Unterschied, weil es nur Eine Kraft Gottes, Ein göttliches Wesen gibt. — 2. Es heißt ausdrücklich: Dieses Alles wirket derselbe einige Geist, V. 11. Daraus folgt: der Heil. Geist ist Gott und Herr. Folglich vollbringt er auch die Werke, welche Gott eigenthümlich zukommen.

Der zweite Beweisgrund stützt sich auf die wesentlichen Eigenschaften und Attribute Gottes, welche mit seinem Wesen thatsächlich Eins und Dasselbe sind. Denn Gott allein ist ein durchaus einfacher, ewiger, allmächtiger Geist. Dagegen beweist Nichts 1. daß von Johannes gesagt wird, er habe den Heil. Geist herabfahren sehen, Matth. 3, 16. Joh. 1, 32. (Socin. assert. de Trin. et un. Deo pag. 103.) Denn er sah ihn herabfahren nicht so, als ob er den Platz gewechselt hätte, sondern so, daß er unter der leiblichen Gestalt einer Taube seine Gegenwart offenbarte, Luc. 3, 22. — 2. Daß 4 Mos. 11, 17 von Gott gesagt wird, er wolle etwas von dem Geist Mosis nehmen (Stegm. cont. Photin. in disp. 7. q. 4. pag. 80). Denn dieses ist von den Gaben des Geistes zu verstehen, welche verschieden sind. Dem Wesen nach ist der Geist Einer, Eph. 4, 4. — 3. Die Stelle Joh. 7, 39. (Catech. Racov. c. 6. p. 246.) Denn hier ist die Rede von den wunderthätigen Gaben des Geistes, wie Christus selbst in dem betr. Verse andeutet, indem dieselben erst nach Christi Verklärung ausgegossen wurden, Apostg. 2, 2. — 4. Daß er der Geist Gottes genannt wird, 1 Cor. 2, 11. (Schmaltz. disput. de Trinit. contr. Frantz. thes. 137.) Thöricht ist es, daraus den Schluß zu ziehen, daß er nicht Gott selbst sei; denn in dieser Stelle ist das Wort „Gott" vom Wesen, nicht von der Person zu verstehen. Wollte man hier den Vergleich geltend machen, daß ja auch der Geist des Menschen nicht der Mensch selbst sei, so ist zu erwidern: Alles einander Aehnliche ist einander auch unähnlich. — 5. Daß es vom Heil. Geist heißt, er werde betrübt, Eph. 4, 30. (Schmaltz. refut. thes. Frantz. de Trinit. p. 35.) Denn a. dieses ist so zu verstehen, daß hier nach Menschenweise geredet ist; und b. heißt es, er werde betrübt, wenn er durch Sünden ausgetrieben wird. — 6. Daß 1 Sam. 16, 14 gesagt wird, der Heil. Geist sei von Saul gewichen. — Denn dieß ist mit Rücksicht auf die Gnadengegenwart gesagt.

Der dritte Beweisgrund stützt sich auf das charakteristische Merkmal, nämlich den Ausgang. Dieses Ausgehen verhindert nicht, daß er ewig ist. (Socin. assert. de Trin. et un. Deo p. 103. Refut. Bellarm. et Wieck. cap. 5. p. 220.) Denn dasselbe erfolgt selbst auch von Ewigkeit her. Folglich ist auch der Heil. Geist von Ewigkeit her. — Wie denn auch die Geburt des Sohnes der Ewigkeit desselben keinen Eintrag thut.

Der vierte Beweisgrund stützt sich auf die Wesenseinheit; der fünfte auf die Wirkungen; der sechste auf die dem Heil. Geist beigelegte Ehre der An=

rufung und Verehrung. — Die Einwürfe der Gegner siehe oben. Irrig ist daher die Lehre 1. der **Macedonianer**, welche behaupten, daß der Heil. Geist nicht Gott sei, sondern ein dem Vater und dem Sohn dienstbares Wesen (Socrat. hist. eccl. l. 2. c. 32), und darum ganz und gar ein Geschöpf (Theodor. l. 2. hist. eccles. c. 6. p. 373. C. p. 430. F.); er sei ein Geschöpf, nicht der Schöpfer, und unter dem Heil. Geist seien nur neue Bewegungen zu verstehen, die Gott in den Wiedergebornen hervorrufe. Diese Ketzerei ist auf der Synode von Constantinopel im J. 381 verdammt worden. (Siehe vol. 1. Concil. Constantinop. c. 7. p. 733; wo dem Nicänischen Symbol dieser Zusatz beigefügt wird: Ich glaube an den Herrn, der da lebendig macht, welcher vom Vater und Sohn ausgeht, welcher mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehret wird, welcher geredet hat durch die Propheten u. s. f.). — 2. Der **Eunomianer** und **Arianer**, welche läugneten, daß der Heil. Geist dem Vater und dem Sohn wesensgleich sei. (Augustin. lib. ad Quodvult. haer. 54. t. 6. col. 25. C. Derselbe Orat. contr. Jud. Pagan. et Arian. c. 19. tom. 6. col. 66. C.) — 3. Des **Campanus** und der **Wiedertäufer**, welche läugnen, daß der Heil. Geist ewig sei, und zwar auf Grund von Joh. 7, 39. (Siehe Chemnit. L. C. de Spiritu S. c. 4. part. 1. p. 99.) Diesen pflichtet auch Servete bei, welcher die gotteslästerliche Lehre verbreitet hat, daß vor dem Kommen Christi der Heil. Geist keine Person gewesen, sondern erst im Jahr 34 nach Ch. G. als dritter persönlicher Gott aufgestellt worden sei. (Lib. 5. de Trinit. p. 197. Schluesselburg. catal. haeres. l. 11. p. 7. 156.) Dieser und Anderer derart tolle Meinungen lassen sich leicht widerlegen durch den Hinweis auf den Doppelsinn des Wortes „Geist", wovon im Folgenden die Rede sein wird.

4. Wie beweisest du, daß der Heilige Geist eine von dem Vater und dem Sohne in der That verschiedene Person sei?

Ich beweise es mit folgenden Gründen:

1. weil wir im Glauben mit deutlicher Unterscheidung bekennen, daß wir glauben an Gott a. den Vater, b. den Sohn, und c. den Heiligen Geist;

2. weil ihm die vollständige Beschreibung einer Person zukommt;

3. weil er sich bei der Taufe Christi als eine vom Vater und Sohn unterschiedene Person geoffenbart hat, Matth. 3, 16. Joh. 1, 32;

4. weil er ausdrücklich von Christo ein **anderer** Tröster genannt wird, Joh. 14, 16. Also ist er auch eine andre, von dem Vater und dem Sohne unterschiedene Person.

Der erste Beweisgrund stützt sich auf das mittelbare Zeugniß Gottes im Apostolischen Symbolum; der zweite auf die Definition des Begriffs; wem die Definition des Begriffes zukommt, dem kommt auch der Begriff selbst zu. Ueber die Definition des Begriffs Person und die Erklärung desselben siehe oben im Lehrstück von der Dreieinigkeit. — Der dritte auf die Form und Art der Offenbarung; der vierte auf das unmittelbare Zeugniß. Denn die Wortform „**anderer**" drückt die Person, die Form „**anderes**"

das Wesen aus, siehe oben. Dahin gehören auch die oben in Betreff der Dreieinigkeit angeführten Zeugnisse. Eben darauf führt auch das Ausgehen, die Sendung und Ausgießung des Heil. Geistes. Denn eine andere Person ist diejenige, welche ausgeht, gesandt und ausgegossen wird, und wiederum eine andre ist diejenige, von welcher die erstere ausgeht, und welche sendet und ausgießt.

Falsch lehren in diesem Stück: I. Servete, welcher die gotteslästerliche Behauptung aufgestellt hat, daß der Heil. Geist nicht die dritte Person der Dreieinigkeit, sondern nur eine Gabe, Macht, Gewalt und Kraft Gottes, des Vaters, sei (Antitrin. l. 2. c. 4.), daß er eine Art seinen Lufthauchs sei, welcher bei Erschaffung der Welt aus dem erschaffenen Wort hervorgegangen sei, und niemals auf irgend einem Apostel oder Propheten sich niedergelassen habe (Dial. 1. Schluesselburg. Catal. haeres. l. 11. p. 11.). Dieser Mann hat für seine Lästerungen im Jahre 1551 zu Genf die verdiente Strafe erlitten. (Sleidan. lib. 25. de stat. relig. p. 811.)

II. Die Photinianer, welche mit Bestimmtheit läugnen, daß der Heil. Geist eine Person sei. (Catech. Racov. c. 6. de off. Christ. proph. p. 245 seq.) Nichts beweisen sie mit folgenden Einwürfen: 1. Daß vom Heil. Geist Dinge ausgesagt werden, welche in keiner Weise einer Person zugeschrieben werden können, z. B. daß der Heil. Geist gegeben werde, Apostg. 5, 32; daß von ihm gegeben werde, 1 Joh. 4, 3; daß er nach dem Maß und ohne Maß gegeben werde, Joh. 3, 34. Eph. 4, 7; daß er ausgegossen werde, Apostg. 2, 33; daß von ihm ausgegossen werde, Apostg. 2, 17; daß wir mit ihm getränkt werden, 1 Cor. 12, 13; daß er zweifach gegeben werde, 2 Kön. 2, 9; daß er vermehrt werde, Eph. 3, 16; daß er empfangen werde, und daß von ihm empfangen werde, und daß er zu Zeiten nicht sei, Joh. 7, 39; daß er könne gedämpft werden, 1 Theſſ. 5, 19. Dieses und Anderes der Art könne einer Person nicht zugeschrieben werden. (Catech. Racov. c. 6. de offic. Christ. proph. p. 245.) — Hiegegen gilt: Es ist dieses vom Heil. Geist in Ansehung der Person ausgesagt nicht im eigentlichen Sinne, sondern metaleptisch, indem die Ursache statt der Wirkung angegeben wird, so daß eigentlich gemeint sind die Gaben des Heil. Geistes, sofern er sie in den Menschen wirkt, mögen sie nun allgemeiner oder besonderer oder wunderthätiger Art sein, wie Apostg. 2, 17. Joel 3, 1. — 2. Die Stellen Luc. 11, 20. Matth. 12, 28, weil er nämlich hier der Finger, d. h. die Kraft und Wirkung Gottes des Vaters, genannt wird. (Socin. in refut. Bellarm. et Wieck. c. 10. p. 488. Ostorod. cont. Tradel. part. 1. c. 11. p. 85. part. 2. c. 12. p. 200 seq. Derselbe Instit. germ. c. 4. p. 32.) Es geschieht nämlich solches figürlicher Weise mit Rücksicht auf die göttlichen Werke, welche er verrichtet. Darum ist es eine falsche Schlußfolgerung, wenn man hieraus schließt, daß der Heil. Geist keine Person sei. — 3. Daß nur Ein göttliches Wesen sei. (Catech. Racov. c. 1. de agnit. Dei p. 37. 41. 247.) Es ist aber derselbe Fehler, wie in Nr. 2., wenn man hieraus folgert, daß es nur Eine Person gebe: die Schrift lehrt das gerade Gegentheil. — 4. Daß dieselben Wirkungen, die dem Heil. Geist zugeschrieben werden, in der Schrift auch leblosen Dingen beigelegt werden, z. B. der Liebe, daß sie langmüthig, freundlich 2c. sei; dem Wind, daß er blase, wohin er wolle 2c.; der Schrift, daß sie vorherverkündige 2c. (Socin. refut. Bellarm. et Wieck. c. 10. p. 488.) Denn dieß ist ein falscher Vergleich: a. Leblosen Dingen werden Handlungen nur figürlicherweise und mittelst einer Personificirung zugeschrieben. b. Der Unterschied zwischen Ganzem und Theil ist hier übersehen. Denn diesen Dingen kommt nicht die vollständige Definition einer Person zu.

Folglich können sie auch nicht eine Person sein. Wohl aber kommt dem Heil. Geist jene Definition vollständig zu.

5. Wie beweisest du, daß der Heilige Geist von dem Vater und dem Sohne von Ewigkeit her ausgehe?

Daß er von dem Vater ausgehe, wird Joh. 15, 26 mit ausdrücklichen Worten versichert; daß er aber auch zugleich vom Sohne ausgehe, wird damit bewiesen:

1. daß er der Geist des Sohnes Gottes genannt wird, Gal. 4, 6; der Geist des Mundes und Odem der Lippen Christi, 2 Thess. 2, 8. Jes. 11, 4;

2. daß er vom Sohne gesendet wird, Joh. 15, 26. 16, 7;

3. daß Alles, was der Vater hat, des Sohnes ist, Joh. 16, 15. Nun hat aber der Vater dieses, daß der Heilige Geist von ihm ausgeht, Joh. 15, 26. Folglich hat auch der Sohn dasselbe.

Der erste Beweis stützt sich auf das Gleichheitsverhältniß. Denn was der Grund davon ist, daß der Heil. Geist der Geist des Vaters ist und genannt wird, das ist auch der Grund davon, daß er der Geist des Sohnes ist und genannt wird. Nun aber ist das ewige Ausgehen der Grund davon, daß der Heil. Geist der Geist des Vaters ist und genannt wird. Folglich wird er um desselben Grundes willen auch der Geist des Sohnes genannt. Vergl. 1 Cor. 2, 11, wo er der Geist Gottes genannt wird, weil er aus Gott ist.

Der zweite Beweis stützt sich auf das Verhältniß der Zurückbeziehung (Relation). Denn eine jede göttliche Person, von der gesagt wird, daß sie gesandt werde, nimmt ihren Ausgang von dem, der sie sendet. Nun aber ist der Heil. Geist vom Sohn gesandt. Also nimmt er auch seinen Ausgang von demselben, und zwar von Ewigkeit her. Dagegen beweist Nichts, daß die Sendung in der Zeit geschah. (Siehe Thom. 1. q. 42. art. 2. ad 2.) Denn diese setzt den ewigen Ausgang voraus und ist nur die Offenbarung desselben. Ebensowenig beweist etwas der Umstand, daß vom Sohne gesagt wird, er sei vom Heil. Geist gesandt worden, Jes. 48, 16. (Derselbe a. a. O. art. 8.) Denn dieses ist mit Bezug auf die menschliche Natur gesagt, nach welcher er zum Erlöseramte gesandt ist.

Der dritte Beweis geht aus vom Ganzen, um daraus auf die Theile zu schließen. Es ist dieß aber zu verstehen von dem, was der Vater Wesens halber oder wesentlich hat; dasselbe hat auch der Sohn. (Siehe Gerhard. t. 3. harmon. evang. p. 1132 seq.) Ein I r r t h u m ist es deßhalb, wenn die G r i e c h e n im O r i e n t glauben, daß der Heil. Geist nur vom Vater, nicht aber vom Sohne ausgehe. (Concil. Florent. sess. 18. vol. 4. p. 835.) Nichts beweist für diese Lehre der Umstand, daß Maximus, Tarasius und Andre griechische Lehrer gesagt haben, der Heilige Geist gehe vom Vater aus durch den Sohn. (Ebendas. letzt. Abschn. p. 872. 874.) Denn dieses geschieht nur mit Rücksicht auf die Reihenfolge der Personen. Denn vom Vater hat es auch der Sohn, daß von ihm der Heilige Geist ausgeht. Indessen ist das Ausgehenlassen durch den Vater und das durch den Sohn Eins und Dasselbe, wie auch das Ausgehen von jedem dieser beiden Eins und Dasselbe ist. Denn ein zweifaches Ausgehen setzt einen zweifachen Geist voraus. — Ebensowenig beweist ferner das, daß es in der Schrift nicht ausdrücklich gesagt sei, der Heil. Geist gehe vom Sohne aus. (Concil. Flo-

rent. a. a. O.); denn es ist auch das nicht wörtlich gesagt, daß er vom Vater allein ausgehe. Man bemerke hier das Eine: Das Ausgehen geschieht auf eine unaussprechliche und unerklärliche Weise. Folglich steht es uns nicht zu, darüber nachzugrübeln, wie es geschehe. Siehe oben die Zeugnisse des Gregor von Nazianz und des Augustinus.

6. Warum wird aber der Heilige Geist — Geist genannt?

Geist wird er genannt, 1. weil er in Wahrheit ein göttliches, geistiges, unleibliches Wesen ist;

2. weil ihn der Vater und der Sohn innerhalb des reinen, ungetheilten Wesens der Gottheit auf unaussprechliche Weise von sich ausgehen läßt;

3. weil er geistliche Bewegungen in den Herzen der Menschen erregt.

Der erste Grund für diese Bezeichnung nimmt Bezug auf das Wesen des Heil. Geistes. Gott ist nämlich ein Geist, Joh. 4, 24; der zweite auf die persönliche Eigenschaft. Daher wird er genannt der Geist des Mundes Gottes, Psalm 33, 6; der Geist des Mundes Christi, 2 Theff. 2, 8; der Geist seiner Lippen, Jes. 11, 4. Ueber das Wort Geist siehe die schöne Erörterung bei Johannes von Damascus (l. 1. Orthod. fid. c. 7. p. 20). Der dritte Grund bezieht sich auf die Wirkungen und Verrichtungen, deren Art und Weise durch eine Vergleichung mit dem Winde näher erklärt wird, Joh. 3, 8: Der Wind bläst, wo er will. Denn der Wind wird mit den Sinnen nicht wahrgenommen, sondern an seinen Wirkungen hinterher erkannt. Hier ist das Eine genau zu merken: Das Wort Geist ist in der Schrift in verschiedenem Sinne gebraucht. Es wird beigelegt 1. Gott, dem Schöpfer; 2. den Wirkungen Gottes; 3. den Geschöpfen. Wenn es I. Gott beigelegt wird, so steht es entweder zur Bezeichnung des Wesens, und zwar a. allgemein des ganzen, allen einzelnen Personen gemeinsamen göttlichen Wesens, wie denn insofern Gott ein Geist genannt wird, Joh. 4, 24; b. im Besonderen für die göttliche Natur des Sohnes, wie es denn heißt, Christus sei lebendig gemacht nach dem Geist, 1 Petr. 3, 18; oder es bezeichnet eine Person, und zwar die dritte Person der Heiligen Dreieinigkeit. Und diese letztere Bezeichnung gehört eigentlich hieher. II. Zur Bezeichnung der Gnadenwirkungen Gottes wird es gebraucht, entweder allgemein. Dann bezeichnet es 1. die geistlichen Regungen in den Wiedergebornen und bildet so den Gegensatz zum Fleisch, Joh. 3, 6; 2. die Lehre des Evangeliums, durch welche der Heilige Geist den Menschen erneuert, so daß er zum Gesetze Gottes Lust hat, Röm. 7, 22, und so steht es im Gegensatz zum Buchstaben, 2 Cor. 3, 6; 3. die Predigt des Wortes 2 Theff. 2, 8; oder im Besonderen, und dann bezeichnet es 1. die mannigfachen Gnadengaben, welche der Heil. Geist in den Gläubigen wirkt, 1 Cor. 12, 4 ff. In diesem Sinne ist die Rede vom Geiste der Weisheit, des Verstandes, Raths 2c., Jes. 11, 2; von einem vielfältigen Geist, Offenb. 1, 4; einem Geist der Offenbarung, Eph. 1, 17; des Glaubens, 2 Cor. 4, 13; der Liebe, 2 Tim. 1, 7. Hiebei sind metonymisch die Begriffe von Ursache und Wirkung vertauscht, und zwar wegen der mannigfachen Wirkungen des Heil. Geistes. — 2. Die sichtbaren Gaben des Heil. Geistes, welche über die Apostel und andre Gläubige ausgegossen worden sind. In diesem Sinne findet es sich Joh. 7, 39. Apostg. 19, 6. — 3. Die Gabe der Weissagung und die zum Lehren und Regieren nothwendige Weisheit. In

diesem Sinne bittet Elisa um den zweifachen Geist des Elias, 2 Kön. 2, 9. — 4. Die geistliche Vereinigung der Wiedergebornen mit Gott, 1 Cor. 6, 17. — 5. Die den Männern Gottes gewordenen Gesichte, wie es Offenb. 1, 9. 10 heißt: Ich war im Geiste. — III. Wenn es von Creaturen gebraucht wird, so wird es **entweder** beigelegt den vernünftigen, nämlich 1. den Engeln im Allgemeinen, Psalm 104, 4; im Besonderen den guten, Hebr. 1, 14; den bösen, 1 Kön. 22, 21; in welchem Sinne noch ganz besonders die Rede ist von bösen Geistern, unreinen Geistern, einem Schwindelgeist, Hurengeist, Geizteufel, mitunter wird es auch gebraucht zur Bezeichnung eines Gespensts, Luc. 24, 39. — 2. Den Menschen und bezeichnet so a. die Seele, Psalm 31, 6. Apostg. 7, 59. b. Das Leben und den Lebensodem, Jac. 2, 26. c. Die Bewegung des Herzens, Psalm 51, 12. 19. und sonst mehrfach. **Oder** es wird beigelegt den unvernünftigen Creaturen und bezeichnet so 1. den lebendigen Athem, 1 Mos. 6, 17. — 2. Den Wind, 1 Mos. 8, 1. Joh. 3, 8; — 3. Alles, was sich regt und bewegt, Ez. 1, 20. 37, 6. Dieß sind übertragene Bedeutungen. Man sehe hierüber Chemniz a. a. O., wo dieser ausführlich zeigt, daß diese Auslegung des Wortes von ganz besonderem Nutzen sei zur Widerlegung der spitzfindigen Einfälle der Pneumatomachen.

7. Warum wird er der Heilige Geist genannt?

Heilig wird er genannt: 1. weil er selbst wesentlich heilig ist; 2. weil er der Urheber der wahren Heiligkeit ist und alle Auserwählten in Wahrheit heiligt.

Der 1. Grund bezieht sich auf das Wesen desselben. Er ist nämlich die Heiligkeit selbst. Hier gilt der Satz: Der Heil. Geist ist seinem Wesen nach heilig; die Engel sind es durch die Gnade der Schöpfung, die Gläubigen aber durch die gnädige Annahme an Kindesstatt. Darum ist die Heiligkeit bei den beiden letzteren etwas nicht zum Wesen Gehöriges, sondern von außen dazu Gekommenes; anders aber beim Heil. Geist. Der 2. Grund bezieht sich auf das eigenthümliche, dem Heil. Geist vorzugsweise zukommende Amt und Werk. Denn gleichwie der Vater der Schöpfer genannt wird und der Sohn der Erlöser, so heißt der Heil. Geist der Heiligmacher, weil er in den Gläubigen die Heiligung bewirkt und zu Stande bringt. Darum ist der Heil. Geist der Heiligende, die Gläubigen sind die Geheiligten.

Dagegen beweist Nichts, daß auch der Vater Geist und heilig genannt wird und ebenso der Sohn (Socin. assert. de Trin. et un. Deo p. 62.). Denn „der Heil. Geist wird in besonderem Sinne Geist genannt, weil er von den beiden andern ausgeht als stärkstes, unauflösliches Band der Dreieinigkeit, als welcher eigentlich heilig ist, weil er das Geschenk des Vaters und des Sohnes ist, und alle Creatur heiliget“ (Bernhard. serm. 3. in fest. Pentec. col. 213.). Und fürs zweite heiligt der Heil. Geist unmittelbar. Dagegen der Vater und der Sohn heiligen durch jenen, also mittelbar (wenn man dieses Wort nämlich in rechter Bedeutung faßt).

8. Wie verrichtet aber der Heilige Geist dieses Werk der Heiligung?

Er beruft die christliche Kirche auf Erden, sammelt, erleuchtet, heiliget und erhält sie bei Jesu Christo im rechten, einigen Glauben.

Die gottseligen Altväter haben die vornehmsten Amtswerke des Heil. Geistes in folgendem Vers zusammengefaßt:

Arrha docet, renovat, juvat obsignatque salutem,

d. h. Der Heilge Geist recht weist und lehrt,
Zum neuen Leben uns bekehrt,
Er steht uns bei in allem Leid
Und ist das Pfand der Seligkeit.

Vom Vermögen des freien Willens.

1. Kann also, wenn der Heilige Geist uns durch den wahren Glauben erleuchtet 2c., Niemand bei seiner Bekehrung zu Gott aus seinen eigenen Kräften etwas wirken?

Durchaus Nichts. Denn eben deßhalb glaube ich, „daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.“

2. Warum das?

Weil durch den Fall unserer ersten Eltern

1. unser Verstand in geistlichen Dingen so sehr verfinstert ist, Eph. 4, 17 ff., daß der natürliche Mensch Nichts vernimmt vom Geiste Gottes; denn es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, 1 Cor. 2, 14;

2. unser Wille wider Gott feindlich ist, Röm. 8, 7, ja in Sünden todt, Eph. 2, 1, so daß Keiner ist, der verständig sei, Keiner, der nach Gott frage, auch nicht Einer, Röm. 3, 11 ff.;

3. unsre Kräfte und Vermögen ganz und gar verderbt sind, so daß wir nicht tüchtig sind von uns selber, etwas Gutes zu denken, 2 Cor. 3, 5, und Niemand Jesum einen Herrn nennen kann, ohne durch den Heiligen Geist, 1 Cor. 12, 3; und darum

4. unsre Bekehrung einzig und allein ein Werk der Gnade und Barmherzigkeit Gottes ist, welcher in uns beides wirket, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen, Phil. 2, 13.

Ausdrücklich ist gesagt: „in geistlichen Dingen“. Denn in diesen ist uns vor der Bekehrung keine Willensfreiheit übrig geblieben; in äußerlichen Handlungen dagegen ist es anders. Damit nun die verschiedenen Puncte wohl auseinander gehalten werden, so ist darauf zu achten, I. was der freie Wille sei. Er ist aber ein Beschließen im Herzen in Betreff derjenigen Dinge, in welchen der Wille Freiheit hat, nach 1 Cor. 7, 37; oder: er ist ein Urtheilen des Verstandes und ein Sichentscheiden des Willens, das nach beiden Seiten hin frei ist. Darum ist er II. die gemeinsame Wirkung des Verstandes und Willens. III. Arbitrium, d. h. eigentlich: Urtheil wird er genannt mit Rücksicht auf den Verstand, welcher dem Willen einen Gegenstand zeigt und denselben entweder billigt oder mißbilligt. Frei heißt dieses Urtheilen in Hinsicht auf den Willen, der aus eigenem Antrieb, Entschluß und natürlicher Kraft das Urtheil des Verstandes entweder befolgen oder verwerfen kann, d. h. der das Eine wählt, während er auch das Andere wählen könnte. IV. So treffen hiebei zusammen a. das Urtheil der Vernunft, b. die Wahl des Willens, c. die Gewalt und Macht zu handeln. V. Darum ist die

Willensfreiheit nicht der Verstand und Wille selbst, sondern eine Kraft und Vermögen im Verstand und im Willen. VI. Gegenstand derselben sind die menschlichen Handlungen, und diese sind anbetrachts ihrer Beschaffenheit je nach der Verschiedenheit des Gegenstandes entweder bürgerlicher und äußerlicher, oder geistlicher und innerlicher Art. Jene ersteren sind theils natürliche, als essen, trinken, sich von einem Ort zum andern bewegen, theils moralische. Die moralischen hinwiederum betreffen entweder den einzelnen Menschen für sich und die Art, wie er seinen äußeren Wandel anstellt, oder das Gemeinwesen im Haus-, Staats- und Kirchenregiment in der äußeren Uebung der Gottseligkeit. VII. Was sowohl in äußerlichen als in geistlichen Dingen Willensfreiheit sei, das ist je nach dem verschiedenen Zustande des Menschen zu beurtheilen. Dabei aber sind 4 verschiedene Stände zu unterscheiden, nämlich 1. der Stand der Vollkommenheit vor dem Fall, in welchem der Mensch die Freiheit hatte, sowohl das Gute als auch das Böse, das Leben oder den Tod, nach Belieben zu wählen, Sir. 15, 14. — 2. Der Stand der Uebertretung nach dem Fall vor der Bekehrung. In diesem Stande ist dem Menschen noch Willensfreiheit in bürgerlichen und äußerlichen Handlungen übrig geblieben, wenn gleich außerordentlich verstümmelt a. wegen der Verderbniß der Natur; b. wegen des Teufels List und Trug; c. wegen der Heftigkeit seiner Leidenschaften; d. wegen der bei seinem Denken und Ueberlegen mit unterlaufenden Irrthümer. Augustin redet darum von einer hinkenden und verwundeten Willensfreiheit (l. 3. hypognost. t. 7. col. 1373. A. et col. 1376. E.). In geistlichen Dingen dagegen ist ganz und gar keine Willensfreiheit vorhanden, sondern dieselbe ist völlig todt, Col. 2, 13, so daß der Mensch weder zur göttlichen Gnade sich vorbereiten, noch die ihm dargebotene Gnade annehmen, noch zur Bekehrung und Erneuerung sich selbst erwecken kann, so wenig als ein Todter sich selbst ins Leben rufen oder sich selbst irgend welches Vermögen verleihen kann. Augustin nennt es eine gefangene (l. 3. contr. duas epist. Pelag. c. 3. t. 7. col. 910. B.), eine geknechtete (lib. contr. Jul. t. 7. col. 978. D.), eine verlorene Freiheit (enchirid. ad Laur. c. 3. t. 7. col. 162. C.). Den Willen aber bezeichnet er als eine verdammliche Dienstmagd (de verb. apost. serm. t. 10. col. 315). Luther redet von einem unwandelbar gefangenen, knechtischen Willen (de serv. arb. t. 3. Jen. lat. fol. 172. a.), der blos dem Namen nach etwas Wirkliches, den Dingen angedichtet und ein bloßer Titel ohne Inhalt sei. (Assert. art. 36. t. 2. Jen. lat. f. 312. A.) Denn wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht, Joh. 8, 34. Hiebei ist zu merken, daß dennoch auch so noch der Wille frei ist, aber nur allein zum Bösen, weil er, ohne genöthigt zu sein, aus eignem Antrieb und aufs gierigste sich der Sünde hingibt, nicht in Folge von Zwang oder Gewalt, wie etwa ein Stein in die Höhe fliegt, und ebensowenig ohne Erkenntniß von Seite des Verstandes und ohne Streben des Willens, wie etwa das Schaf vor dem Wolf flieht 2c. — 3. Der Stand der Erneuerung nach der Bekehrung. In diesem ist die wahrhafte Freiheit des Geistes, 2 Cor. 3, 17. Denn so uns der Sohn frei macht, so sind wir recht frei, Joh. 8, 36, indem dann der durch die Gnade wiedergeborne Verstand und Wille anfängt, mitzuwirken und am Gesetze Gottes mit seine Freude zu haben, Röm. 7, 22, aber nicht von sich selbst, sondern aus Gottes Gnade, 1 Cor. 15, 10, von dem alle unsre Tüchtigkeit herrührt, 2 Cor. 3, 5. Gleichwohl aber ist auch hier noch keine vollkommene Freiheit, sondern Gottes Kraft ist in uns Schwachen mächtig, 2 Cor. 12, 9. — 4. Der Stand der Herrlichkeit, in welchem vollkommene Freiheit sein wird, da der Wille, im Guten fest geworden, nur das Gute wollen wird. — Ueber den

1. und 4. Stand ist kein Streit, über den zweiten aber wird aufs heftigste gestritten. In Irrthum nun befinden sich

1. Die Scholastiker, welche behaupten, daß der freie Wille aus seinen natürlichen Kräften Gottes Gebote erfüllen könne, und in anderen Werken nicht sündige. (Gerhard. de lib. arb. tom. 2. § 51. pag. 931.) Dieß widerspricht dem Satz des Apostels: Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde, Röm. 14, 23.

2. Die Stoiker, welche behaupten, daß Alles von einem unabänderlichen Verhängniß regiert werde. (Epiphan. l. 1. contr. hæeres. t. 1. p. 6.) Diese heben die Freiheit auch in äußerlichen Dingen auf. Ebenso die Manichäer und Marcioniten, welche sich einbildeten, daß, was wir thun, in Folge einer unabänderlichen Nothwendigkeit, nicht aber einer gewissen eigenen freien Wahl geschehe. (Tertull. l. de an. c. 21. tom. 3. p. 580. F. Prateol. haeres. l. 11. n. 6. p. 309. b. Von dieser verdammungswürdigen Nothwendigkeit sind noch weitere Muster zu finden in des Calvinisten Rennecher „Goldener" — richtiger sollte es heißen: bleierner — „Gnadenkette" c. 6. 18. 19. ff.)

3. Vornehmlich die Pelagianer, die Feinde der Gnade, welche mit allem Nachdruck den Satz verfochten, daß der Mensch aus eignen Kräften ohne die Gnade des Heil. Geistes sich zu Gott bekehren könne, im Widerspruch mit den klarsten Zeugnissen der Heil. Schrift. (Ueber Pelagius siehe Chemniz Loc. Comm. p. 1. c. 8. p. 203.)

4. Die Papisten, welche den Satz verfechten, daß der freie Wille durch den Sündenfall der ersten Eltern nicht ausgetilgt noch verloren —, noch etwas sei, was blos dem Namen nach existire, noch viel weniger ein bloßer Name und Titel ohne Inhalt; sondern vielmehr, daß der Mensch durch denselben sich zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade geschickt machen und vorbereiten könne. (Concil. Trident. can. 4 et 5. sess. 6.)

3. Wenn aber der Heilige Geist die Bekehrung angefangen hat, können wir alsdann nicht wenigstens Etwas aus unsern Kräften mitwirken?

Nicht das Geringste. Denn 1. kommt uns Gott mit seiner Barmherzigkeit zuvor, Psalm 59, 10; 2. fängt Gott das gute Werk in uns an, Phil. 1, 6; 3. ist Gott unser Helfer, Psalm 28, 7. 30, 11; 4. werden wir aus Gottes Macht bewahret zur Seligkeit durch den Glauben, 1 Petr. 1, 5; 5. ist es Gott, der uns vollbereitet, stärkt, kräftigt, gründet, 1 Petr. 5, 10; 6. sind wir nicht tüchtig, etwas zu denken, als von uns selber, 2 Cor. 3, 5. — Noch viel weniger können wir darum etwas wirken oder mitwirken.

Anfang, Mitte und Ende der Bekehrung ist folglich durchaus ein Werk der Gnade Gottes und in keinem Stück unser eigen Werk. Dagegen beweist Nichts der Einwurf, daß so unser Wille sich bei der Bekehrung rein leidend verhalte. Denn im zweiten Stande verhält er sich allerdings rein leidend und wirkt Nichts, weil alle seine Kräfte für das Geistliche erstorben sind. Im dritten Stande dagegen verhält er sich thätig, d. h. im Acte der Bekehrung selbst ist der Wille nicht müßig, noch ohne alle Bewegung und Empfindung, wie ein Klotz, sondern nachdem er vom Heil. Geist bewegt und bekehrt ist, stimmt er bei und ist mitthätig. Aber jene neue und gute Be-

wegung des Willens rührt nicht vom Wesen des Willens her, sondern ist im Willen selbst das Werk des Heil. Geistes, welcher die Beistimmung desselben kräftig wirkt. So sehr nämlich wird, wie Augustinus sagt, durch den Heil. Geist der Wille der Wiedergebornen angeregt, daß sie darum können, weil sie so wollen, und darum so wollen, weil Gott wirkt, daß sie wollen. (August. de corrupt. et grat. c. 12. t. 7. col. 1345.) Demnach irren:

1. Die Papisten, welche die Bekehrung zum Theil der Gnade, zum Theil den Kräften des freien Willens zuschreiben (Concil. Trident. a. a. O. can. 4. 5. sess. 6.).

2. Die Synergisten, welche behaupten, daß wenigstens ein klein wenig im Menschen übrig geblieben sei, womit er von sich aus etwas zur Bekehrung beitrage. (Schluesselburg. catal. haeres. l. 5. p. 16. 17 seq. Form. Conc. art. 2. p. 581, und in der Erklärung S. 677.) Nichts beweisen zu ihren Gunsten die Schriftaussprüche, welche sie uns gegenüber geltend machen. Denn diese handeln entweder 1. von der Freiheit der vollkommenen Natur vor dem Fall, wie Sir. 15, 14—16; oder 2. von der Freiheit in den der Vernunft unterworfenen Dingen, wie 1 Cor. 7, 37. Röm. 2, 14. Luc. 10, 30; von dem halbtodten Menschen; oder 3. von den nicht nothwendigen Nebenumständen bei sündhaften Handlungen, wie Hebr. 10, 26. Matth. 23, 37. Sprüchw. 1, 24; oder 4. von dem schon durch die Gnade freigemachten Willen, d. h. dem freien Willen der Wiedergebornen, wie 1 Cor. 9, 17. 19. 2 Cor. 8, 11. Jes. 1, 19. 1 Joh. 5, 3 ꝛc.; oder 5. vom freien Willen im Stande der Herrlichkeit nach diesem Leben, Eph. 5, 27. Col. 1, 28. 2 Cor. 13, 11. Phil. 3, 12; oder 6. sind es gesetzliche Bestimmungen, wie 3 Mos. 26, welche eine Bedingung, nämlich die vollkommene Gesetzeserfüllung, in sich schließen; sowie auch aus dem Gesetz keine Erkenntniß der menschlichen Kräfte in geistlichen Dingen, sondern nur Erkenntniß der Sünde kommt, Röm. 3, 20; oder 7. sind es evangelische Verheißungen, Jes. 21, 12. 30, 15. 45, 20. Matth. 11, 28, welche die Wohlthaten des Mittlers aufzeigen und dazu einladen; oder 8. enthalten sie Vermahnungen und dringende Bitten, welche nicht zeigen, was die verderbte Natur an sich vermöge, sondern sich beziehen entweder a. auf die Wiedergebornen, welche durch den Heil. Geist sich gehorsam fügen, 1 Cor. 15, 10. 2 Cor. 6, 17; oder b. auf die Nichtwiedergebornen, welche wohl sogar einen äußerlichen Eifer zeigen können; oder 9. enthalten sie Vorwürfe, welche nur zeigen, daß Gott den Menschen seine Gnade angeboten hat, Sprüchw. 1, 24. Matth. 23, 37; oder 10. Gebote, welche lehren, was sich gebühre und was die Menschen thun sollen, oder was Gott von denselben fordere, nicht aber, was sie mit ihren natürlichen Kräften zu thun vermögen. Vom Sollen aber aufs Können zu schließen, ist falsch. Oder 11. sie sind bedingungsweise ausgedrückt und beweisen nur etwas unter der aufgestellten Bedingung. 12. Aus dem Vermögen, die angebotene Gnade nicht zu wollen und zu verschmähen, darf nicht auf ein Vermögen, zu wollen und anzunehmen, geschlossen werden. Denn zum Ersteren sind wir von Natur tüchtig und geneigt, zum Letzteren aber wegen der uns angebornen Verderbniß untüchtig. 13. Beweise, die sich allein auf die Autorität der Alten gründen, ohne von der Heil. Schrift bestätigt zu sein, sind nicht stichhaltig. Denn diese haben sich mitunter unpassend und mit allzu großer Sicherheit ausgedrückt über Dinge, die noch nicht Gegenstand des Streites geworden waren. (Ueber diese Einwürfe siehe Bellarm. t. 4. de grat. et liber. arb. l. 2. c. 5. col. 524. seq. — l. 3. c. 5. col. 591. — l. 4. c. 7. col. 636. — l. 6. c. 10 et 11. col. 386 seq. Coster. enchir. c. 5. p. 192. Auch Chemnit. L. C. de lib. arb. c. 9. p. 1. p. 207 seq.

Hutter. expl. lib. Conc. de lib. arb. p. 210 seq. Ferner Sohn exeg. Aug. Conf. art. 18. p. 715 seq.; wo die vornehmsten Einwürfe gründlich und vollständig widerlegt werden.)

4. Welche Mittel gebraucht aber der Heilige Geist bei der Bekehrung des Menschen?

Durch das Evangelium beruft er, mit seinen Gaben erleuchtet er, im rechten Glauben heiligt und erhält er uns.

Das Evangelium ist das erste Mittel der Bekehrung; denn es ist das Amt des Geistes, 2 Cor. 3, 8; und eine Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben, Röm. 1, 16; und es wird auch das Wort der Wagen des Heil. Geistes genannt. Das zweite Mittel ist der Gebrauch der heiligen Sacramente, durch welche er uns selig macht, Tit. 3, 5, und seine Gnade versiegelt, Röm. 4, 11. Hiebei ist zu merken, daß das Besuchen der Predigt, das Hören, Lesen und Betrachten des Wortes, der Gebrauch der Sacramente ein äußerer Fleiß und Gehorsam ist, der in unsern Kräften steht, und den auch die Nichtwiedergebornen leisten können und sollen. Aber das gelesene, gehörte 2c. Wort verstehen und ihm beipflichten, das kann der Mensch aus eigenem Antrieb und natürlichen Kräften nicht. Der Heil. Geist aber bedient sich eben dieses Hörens des Wortes und Sacramentgebrauchs als eines Mittels, durch welches er thätig ist und nach seiner Gnade die Bekehrung wirkt. „Es hat Gott wohlgefallen, durch die thörichte Predigt selig zu machen, die daran glauben", 1 Cor. 1, 21 ff. Daß aber diese Gnade nicht Allen zu Theil wird, daran sind die Menschen schuld, indem sie dieses Mittel entweder verschmähen, oder es nicht mit der gebührenden Achtung, Fleiß und Aufmerksamkeit behandeln.

Es irren somit die **Schwenckfelder, Anabaptisten und Schwärmer**, welche den tollen Wahn verbreiten, daß Gott ohne den Gebrauch des Wortes und der Sacramente durch Gesichte und Eingebungen von oben die Bekehrung wirke, und welche darum schwärmerisch auf Verzückungen durch den Heil. Geist warten. (Prateol. l. 5. elench. haeres. 12. p. 160. Histor. August. Conf. de coelest. prophet. p. 29. Wigand. anabapt. p. 1. Weigel part. 2. postill. p. 34. 61. dial. de Christ. p. 8. 53. 64. 88 u. sonst oft.)

Nichts beweisen für die Gegner folgende Stellen: 1. Joh. 3, 27 (Wigand. anabapt. p. 278). Denn allerdings kann der Mensch nichts nehmen, es werde ihm denn vom Himmel gegeben, nämlich: von Gott durch die ordentlichen Mittel. — 2. Joh. 6, 44. Denn der Vater zeucht den Menschen nicht mit Gewalt und Zwang, sondern durch die Kraft des Heil. Geistes nach der von ihm beschlossenen und festgesetzten Ordnung, nämlich durch das Hören des Wortes. — 3. Joh. 6, 45 (Schwenckfeld. t. 1. ep. 90. p. 777. 780. Wigand a. a. O.). Sie werden allerdings Alle von Gott gelehrt sein, aber wohlverstanden nur durch das geoffenbarte Wort. — 4. Jer. 31, 31 folg. (Weigel a. a. O.) Aber diese Stelle gehört gar nicht hieher; denn a. sie handelt von der schon längst in Erfüllung gegangenen Ankündigung des Evangeliums; von geheimen Offenbarungen dagegen, die noch zu erwarten stünden, steht kein Wort darin; b. Ins Herz schreiben bezeichnet nirgends eine verzückte Eingebung, sondern allgemein das Lehren, geschehe es nun durch die Natur, Röm. 2, 14; oder durch Unterweisung, 2 Cor. 3, 2. 3; oder durch Erlernung und Annahme, Sprüchw. 3, 3. c. Darum hebt diese Weissagung die äußere Predigt nicht auf, sondern setzt sie voraus. d. Durch die Worte:

„Es wird Keiner den Andern lehren", wird ausgedrückt erstlich eine vollkommenere Erkenntniß Gottes im Neuen Bund; sodann: die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt. Es beruhen somit diese Einwürfe auf lauter Trugschlüssen, welche aus dem Verhältniß der Unterordnung ein Verhältniß des Gegensatzes machen.

Von der Christlichen Kirche.

1. Welche Worte des Artikels handeln von der Kirche?

Im Apostolischen Symbolum diese: „Ich glaube eine heilige, christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen." Im Nicänischen Symbolum diese: „Ich glaube eine einige, heilige, christliche, apostolische Kirche."

2. Warum sagst du: Ich glaube eine heilige Kirche?

Weil ich festiglich glaube, daß Gott durch den Dienst des Wortes und der Sacramente sich allezeit in dieser Welt eine Kirche sammle und dieselbe bis ans Ende der Welt erhalten wolle, Jes. 55, 10 ff. 59, 21. Matth. 16, 18. 28, 19. Joh. 10, 16.

„Ich glaube eine Kirche", nämlich daß dieselbe gewesen sei und noch sei und bis an der Welt Ende sein werde, und daß ich ein lebendiges Glied derselben sei. Ich glaube aber nicht an die Kirche, weil alle Zuversicht des Herzens nicht auf die Kirche, sondern allein auf Gott zu setzen ist. Es irren hier die frechen Epicuräer, indem sie die ganze Welt für die Kirche halten und mit Franciscus Puccius dem gottlosen Wahn huldigen, Jeder könne in seinem Glauben und seiner Religion selig werden. (Siehe die Widerlegung der teuflischen Schrift des Franciscus Puccius vom J. 1592, von L. Osiander p. 9. 10. seq.)

3. Was ist denn nun die Kirche?

Sie ist die Gemeinde der Menschen, die zu Christi Reich berufen, sich allein an Gottes Wort halten und die Sacramente recht gebrauchen.

Vollständiger läßt sie sich so definiren: Die Kirche ist die Gemeinde der Menschen, welche von Christo durch die Predigt des Evangeliums aus der ganzen Welt zum Reiche Gottes berufen sind, in welcher den wahrhaft Gläubigen und Erwählten auch Nichtfromme beigemischt sind, die jedoch in der Lehre mit denselben einig sind. Der hier definirte Begriff ist: die Kirche, dessen lateinische und griechische Bezeichnung, ecclesia, ἐκκλησία, von dem griechischen Zeitwort ἐκκαλεῖν = herausrufen herkommt und die zusammenberufene Versammlung bedeutet. Bei den Athenern war ecclesia die Bezeichnung für die Versammlung der Bürger, welche vom Herold mit Nennung der Namen aus der übrigen Volksmenge auf- und zusammengerufen wurden, um die Gutachten und Vorschläge des Senats anzuhören. Wegen der Aehnlichkeit wurde diese Bezeichnung von den Aposteln auf ihre Anstalt, nämlich die Kirche, übertragen. Denn die Kirche ist eine Gemeinde Gottes, die nicht

von ungefähr sich zusammenfindet, sondern die durch die Predigt des Wortes aus dem Reiche des Teufels zusammenberufen wird, um Gottes Wort zu hören. Das deutsche Wort Kirche stammt ohne Zweifel von dem griechischen *κυριακή*, d. h. Gotteshaus, eine Gemeine der Heiligen. Es wird aber das Wort „Kirche" in gar verschiedenem Sinne gebraucht, nämlich I. ganz allgemein von jeder Versammlung und Gemeinde von Menschen, Apostg. 19, 32. 39. II. Im Besonderen von einer sichtbaren Gemeinde von Menschen, die der Religion halber beisammen sind, sei es in irgend einer einzelnen Provinz oder in der ganzen Christenwelt, in welcher sich auch Heuchler und Nichtfromme beigemischt finden. Hier bezeichnet es zuweilen auch nur einen Theil, nämlich entweder 1. den Kirchenrath, Matth. 18, 18, welchen Paulus das Presbyterium oder die Aeltesten nennt, 1 Tim. 4, 14; oder 2. die Zuhörer selbst, Apostg. 5, 11. und die Hauskirche, Röm. 16, 5; welche zwei letzteren Bedeutungen jedoch nicht eigentlich hieher gehören. III. Im allerengsten Sinne bezeichnet es nur die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, Wiedergebornen und Auserwählten, welche durch den Glauben Christo als dem Haupte eingepflanzt, durch den Heil. Geist geheiligt, erleuchtet und der Herrlichkeit theilhaftig werden. — Beide Gemeinden aber, sowohl die der Berufenen, als auch die der Auserwählten, werden zum Unterschiede von bürgerlichen Gemeinden und Vereinen folgendermaßen bezeichnet: 1. als die Kirche Gottes, Apostg. 20, 28. 1 Cor. 10, 32. Diese Bezeichnung ist entlehnt a. von der wirkenden Ursache, weil sie auf den Namen Gottes gebaut ist; b. von der ihr beigelegten Eigenschaft, weil nämlich Gott in ihr gegenwärtig ist; c. von den Wirkungen, weil Gott in derselben seinen Willen kundthut und kräftig wirkt. 2. Als die Kirche Christi, Röm. 16, 16. Col. 1, 24; die Braut Christi, Hoheslied 4, 12, und zwar a. von ihrer Eigenschaft, weil sie Christi Erbe ist, Psalm 2, 8; b. von den Wirkungen, weil er sie mit seinem Blute erworben hat, Apostg. 20, 28; c. von dem entsprechenden Gegenstück: weil der Kirche als der Braut Christus als ihr Bräutigam entspricht, Eph. 5, 23. Darum wird sie wegen dieser Zusammengehörigkeit die Christliche Kirche genannt. In der besonderen Bedeutung wird hier das Wort gebraucht von einer jeden Gemeinde von Berufenen ohne Unterschied.

Die Definition befaßt die Materie und die wesentliche Form. Die Materie oder dasjenige, woraus die Kirche besteht, ist die Gemeinde und zwar von Menschen, nämlich allen möglichen, jedes Volkes, Alters, Geschlechts, Lebensstellung, Gal. 3, 28. Daher wird diese Versammlung das Volk Gottes genannt, Psalm 111, 1 und sonst öfters. Somit irren diejenigen, welche die Engel auch zur Kirche rechnen (Bellarm. l. 4. de Christi anim. c. 5. tom. 436. C.). Denn auf diese paßt der Begriff Kirche nicht: 1. Christus hat sie ja nicht erlöst, noch ihren Samen angenommen, Hebr. 2, 16. Auch beruft er sie 2. nicht durch das Evangelium; noch wird 3. ihnen Vergebung der Sünden angeboten. Dem widerspricht nicht, daß die Engel auserwählt genannt werden, 1 Tim. 5, 21 (siehe Bucan. instit. theol. art. 41. qu. 16. p. 464.). Denn dieses geschieht, weil sie in ihrer uranfänglichen Seligkeit fest geworden und bestätigt sind. — Die wesentliche Form der Kirche wird bestimmt 1. mit Rücksicht auf die wirkende Ursache. Die Hauptursache ist Christus, jedoch nicht mit Ausschluß, sondern vielmehr mit Einschluß des Vaters und des Heil. Geistes. 2. Mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie sie gesammelt wird. Diese Art und Weise wird näher bestimmt nach der doppelten Mittelursache, den Subjecten und deren entsprechender Beschaffenheit, weil sie nämlich berufen wird durch die Predigt des Evangeliums. Hiebei sind 1. als dienstleistende Mittelspersonen vorausgesetzt die Apostel,

Evangelisten, Prediger und Lehrer, Eph. 4, 11. 2. Das Predigtamt enthält zwei Stücke: a. die Predigt des Wortes; b. die Verwaltung der Sacramente, welches die ordentlichen Gnadenmittel sind, Matth. 28, 19. 20 rc. 3. Die entsprechende Beschaffenheit des Subjects ist bezeichnet a. nach dem Ausgangspuncte: aus der ganzen Welt, Joh. 17, 6. 15, womit metonymisch die in der ganzen Welt zerstreuten Gottlosen gemeint sind; b. nach dem Zielpunct, nämlich den zum Reiche Gottes Berufenen. Hier ist wiederum synekdochisch vornehmlich das Gnadenreich gemeint. 4. Die Subjecte selbst sind darum die berufenen Menschen, für deren Verrichtungen ein zweifaches Object angegeben ist, nämlich a. der Gebrauch der Sacramente; b. die Annahme des Wortes; c. deren Beschaffenheit ist dahin näher bestimmt, daß die Einen heilig und erwählt sind, Röm. 8, 29, die andern unwiedergeboren und heuchlerisch. Demnach irren die Donatisten, Catharer und Wiedertäufer, welche behaupten, daß die sichtbare Kirchengemeinde nur aus Heiligen und wahrhaft Wiedergebornen bestehen müsse. (Augustin. l. 3. contr. epist. Parmen. t. 7. col. 59. B. seq. Form. Conc. art. 12. p. 624. Luther. Predigt auf d. 5. Sonnt. p. Epiph. t. 8. Jenaer deutsche Werke fol. 298. a. Siehe Bellarm. l. 3. de eccl. c. 8. et c. 9. t. 2. col. 124 seq.) Dieses aber widerspricht den Gleichnissen vom Unkraut, Matth. 13, 24; von der Spreu, Matth. 3, 12; vom hochzeitlichen Kleid, Matth. 22, 11. 12; von den thörichten Jungfrauen, Matth. 25, 1; von den unfruchtbaren Reben, Joh. 15, 1; von den dürren Reben, Luc. 13, 7; von den irdenen Gefäßen, 2 Tim. 2, 20.

4. Warum heißt die Kirche Eine?

Sie heißt Eine: 1. weil Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, von welchem sie gesammelt wird und welchen sie verehrt, Einer ist, Eph. 4, 6;

2. weil sie nur einen einigen Grund hat, nämlich Christum, 1 Cor. 3, 11;

3. weil in ihr die Heiligen eine gleiche Gemeinschaft haben a. der Lehre und des Glaubens; b. der Sacramente, nämlich der Taufe und des heiligen Abendmahls; c. des geistlichen Leibs, dessen Haupt Christus ist; d. des Geistes; e. der Hoffnung des ewigen Lebens, Eph. 4, 3. 4. 5. 6.

Hier merke ein für alle Mal, daß diese Bezeichnung, sowie auch die folgenden (heilig, allgemein, apostolisch), zwar der ganzen Kirche beigelegt werden, aber doch nur so, daß sie eigentlich nur einem Theil derselben gelten und zukommen, und zwar den Auserwählten und wahrhaft Gläubigen in derselben. Es irren darum die Papisten, welche die Einheit der Kirche nicht sowohl nach der Einheit in der Lehre, als vielmehr hauptsächlich nach der Gleichförmigkeit in den Cärimonien bemessen (Conrad. Kling. L. C. l. 3. c. 11. p. 210), und welche deßwegen in alle Welt hinausschreien, die Römische Kirche sei die wahre, die unsrige dagegen wegen der Ungleichheit in der Lehre sowohl als in den Kirchengebräuchen eine falsche Kirche. Thörichtes Geschrei! Denn 1. die wahre Kirche ist Eine; aber darum gilt nicht umgekehrt: wo Einheit ist, da ist sofort auch die wahre Kirche. Denn es gibt Einheit und Uebereinstimmung auch im Bösen, im Reiche des Antichrists, Offenb. 13, 16. — 2. Bei uns ist die Reinheit und Einheit der Lehre ge-

gründet auf Gottes Wort. Was kann also die Ungleichheit der Cärimonien schaden? „Die Ungleichheit im Fasten hebt die Gleichheit und Einigkeit im Glauben nicht auf", sagt Irenäus (contr. Victor. Rom. Episc. bei Euseb. hist. eccl. l. 5. c. 23. p. 72. F.). — 3. Wenn Rottengeister von uns ausgegangen sind, so sind sie doch nicht von uns gewesen, 1 Joh. 2, 19. — 4. In der Kirche hat sich oftmals Zank und Zwietracht erhoben, z. B. in der Gemeinde zu Corinth, 1 Cor. 1, 13; zwischen Petrus und Paulus, Gal. 2, 14; zwischen Cyprian und Cornelius über den Primat in den afrikanischen Gemeinden (Cyprian. l. 1. epist. 3. p. 14. seq.); zwischen Chrysostomus und Epiphanius über die Verdammung der Bücher des Origenes durch den letzteren (Socrat. l. 6. hist. eccl. c. 9. p. 327. B.); zwischen Hieronymus und Augustin über die Werke des Gesetzes, von welchen der Apostel (Röm. 3, 20) sagt, daß Niemand durch dieselben könne gerecht werden. Diesen Spruch versteht Augustin vom Moralgesetz der Zehn Gebote (epist. 200. t. 2. col. 815. D. De spir. et lit. c. 8. t. 3. col. 811. A.). Dagegen Hieronymus versteht ihn vom Cärimonialgesetz (supr. c. 3. ad Rom. t. 9. col. 272. B. und supr. c. 2. ad Galat. t. 9. col. 346. D. &c.). Und was dann? — 5. Dann wäre ja auch die Römische Kirche nicht die wahre, denn auch in ihr findet sich a. eine große Ungleichheit in Cärimonien, Satzungen und Regeln; und dazu b. ein giftiger Wust von abergläubischen Meinungen und Glaubenslehren, die einander geradezu widersprechen, wie schon allein das geistliche Recht zur Genüge zeigt. (Siehe das Verzeichniß widersprechender Sätze von päpstlichen Lehrern von Dr. Pappus, zu Straßburg erschienen.)

Hier ist zu beachten: Da die Kirche nur Eine der Zahl nach ist, so stehen folgende theologische Sätze unerschütterlich fest: 1. Außerhalb der Christlichen Kirche ist keine Seligkeit zu finden. (Cyprian. de haeretic. baptiz. ad Julian. p. 325.) — 2. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, der kann Gott nicht zum Vater haben. (Ebenders. de simpl. prælat. pract. 3. p. 164. Augustin. l. 4. de symbol. ad catech. c. 10. t. 9. col. 1138. H.) Aber muß das etwa die Römische Kirche sein? — Wie lächerlich! — 3. Die ihrem Wesen nach Eine Kirche läßt sich nicht in unterschiedliche Arten theilen. Denn sonst wäre es nicht eine einzige, sondern eine zweifache, ja vielfache Kirche. — 4. Einen Unterschied läßt sie darum nur zu in Hinsicht auf ihre Erscheinungsformen und die Art, sie anzusehen und aufzufassen. — Demnach ist 1. die Kirche entweder die wahre und damit die Kirche Gottes, oder sie ist die falsche Kirche, welche ist die Versammlung der Boshaften, Psalm 26, 5. Von dieser letzteren gilt folgender Satz: Die Gottlosen sind *in* der Kirche, aber sie sind nicht *von* der Kirche, d. h. sie sind nicht wahrhafte und lebendige Glieder derselben, weil die kirchliche Gemeinschaft nicht blos in dem äußeren Zusammensein besteht, sondern vornehmlich in der Einheit des Glaubens und des Geistes. — 2. In Hinsicht auf das Subject, den Ort und Zustand ist die wahre Kirche entweder die triumphirende, nämlich die der Seligen, welche im Himmel leben und über ihre überwundenen Gegner und Feinde alle triumphiren, oder die streitende, d. h. die der Gläubigen, welche noch auf Erden wider Teufel, Welt, Sünde und Fleisch streiten. — 3. In Hinsicht auf ihre Merkmale ist die streitende Kirche entweder *sichtbar* und begreift als solche alle die, welche zu der Zahl der Berufenen gehören, mögen sie nun fromm oder gottlos sein. So wird sie nach diesem Merkmal genannt wegen der Predigt des Wortes, des Gebrauchs der Sacramente, der kirchlichen Gebräuche und der sichtbaren Vereinigung von Menschen — lauter Dingen, die mit den Sinnen wahrgenommen werden können. Oder sie ist *unsichtbar* und begreift als solche

nur die Auserwählten und wahrhaft Gläubigen. So aber wird sie genannt, weil der Glaube und die Erwählung ihrer Glieder nur Gott bekannt ist und mit menschlichen Augen nicht gesehen werden kann. Hier ist Folgendes zu beachten: Die Auserwählten sind sichtbar, sofern sie a. Menschen sind; b. den Gottesdienst besuchen; c. von der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sacramente Gebrauch machen. Unsichtbar sind sie, sofern ihr Glaube an sich unsichtbar und ihre Erwählung Gott allein bekannt ist, welcher allein die Herzen prüft, 1 Kön. 8, 39; und die Seinen kennt, 2 Tim. 2, 19. Es irren darum die Papisten, welche uns fälschlich bezichtigen, daß wir eine bildliche, eine mathematische Kirche (Eck. enchirid. c. 1. p. 24), eine Chimäre oder eine platonische Idee lehren (Kling. l. 1. L. C. c. 1. de eccles. p. 190); und welche so in den Tag hinein schwatzen, daß wir zwei von einander gesonderte Kirchen erdichten. Das Erstere ist baare Verläumdung, das Zweite beruht auf einer falschen und grundlosen Entgegensetzung von Begriffen, die in Wahrheit im Verhältniß der Unterordnung zu einander stehen und so einander gar nicht widersprechen. Man sehe die Geschichte der Israeliten, 1 Kön. 19, 14. Röm. 11, 3. — Dem steht nicht entgegen, daß der Glaube in den Werken sich zeigt, Jac. 2, 20 ff., und daß die wahren Jünger an der Liebe erkannt werden, Joh. 13, 35. Denn dieses Urtheil ist, so viel uns betrifft, ein bloßes Wahrscheinlichkeitsurtheil, nicht aber ein apodictisches, d. h. unfehlbares. — 4. In Hinsicht auf die Subjecte ist die sichtbare Kirche entweder die allgemeine (universale), welche alle Gläubigen jederzeit und allenthalben in der Welt in sich begreift; oder die besondere (particulare), bestehend aus den Christen, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort durch das Evangelium zusammenberufen sind. So heißt sie die Kirche zu Jerusalem, die zu Philippi, zu Wittenberg, zu Gießen, zu Ulm 2c.

5. Wenn nun die Kirche nur Eine ist und Christus deren Grund und Haupt, so wird doch wohl der Römische Papst nicht ihr Haupt sein?

Mit nichten ist er das. Denn 1. Christus ist das einige Haupt seiner einigen Kirche, gleichwie der Mann des Weibes Haupt ist, Eph. 5, 23.

2. Die christliche Kirche ist einzig und allein Christi Leib und nicht der des Papstes, Eph. 1, 22. Col. 1, 18.

3. Christus allein ist der Kirche, seines Leibes, Heiland und nicht der Papst, Eph. 5, 23.

4. Christus allein ernährt und erhält die Kirche, Eph. 5, 29, und nicht der Papst.

Der erste Beweisgrund beruht auf einem Vergleich. Denn Ein Leib hat nur Ein Haupt, nicht zwei. Die Kirche aber ist Eine: folglich hat sie auch nur Ein Haupt, Christum. Der zweite stützt sich auf die Beziehung des Leibes zum Haupt und das Zusammenpassen jenes mit diesem. Der dritte und vierte auf die eigenthümlichen Wirkungen Christi in der Kirche, mit deren Aufhebung auch ihre Ursache aufgehoben wird. Es irren somit die Papisten, welche für den Primat des Papstes wie für ihre theuersten Schätze kämpfen und behaupten, derselbe sei Christi Stellvertreter, der oberste Alleinherr der Kirche in der ganzen Welt, dem nicht blos über die Geistlichen, sondern auch über Kaiser, Könige und Fürsten, ja über Himmel und Erde von Rechts wegen die Gewalt zustehe 2c., um anderer ungeheuerlicher Lobes-

erhebungen zu geschweigen. (Bellarm. l. 2. de pontif. rom. c. 12 seq., wo von dieser Materie sehr ausführlich gehandelt wird; Becan. manual. l. c. 4. p. 110 seq.)

Nichts will es besagen, daß sie 1. zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren Haupt unterscheiden (Bellarm. l. 3. de pontif. Rom. c. 9. t. 1. col. 530. B. Becan. manual. l. 1. c. 2. p. 91. n. 19). Denn a. die Kirche ist kein vielköpfiges Unthier, sondern hat nur Ein Haupt, wie auch die Braut nur Einen Bräutigam hat. b. Sie bedarf auch keines sichtbaren Statthalters, da Christus allezeit gegenwärtig sie mächtiglich regiert, Matth. 28, 20. c. Aus der Sichtbarkeit der Kirche folgt nicht, daß sie auch ein sichtbares Haupt haben müsse. Sonst würde die sterbliche Kirche auch ein sterbliches Haupt erfordern. d. Was will man dazu sagen, wenn der Römische Stuhl entweder erledigt oder von Zweien oder noch mehr zugleich besetzt ist, oder gar von einem eingefleischten Satan verwaltet wird, dergleichen nach dem Zeugniß der Geschichte mehrere Römische Päpste gewesen sind? Siehe Wierus de praestig. daemon. l. 5. c. 2. p. 450, welcher nach Benno (histor. de vit. Hildebrandi pont. rom. p. 48. 49.) erzählt, daß fünf Päpste sich ganz und gar dem Teufel übergeben haben, nämlich Sylvester II., Benedict IX., Johannes XX., Johannes XXI., Gregor VII. Noch weitere macht Stephanus Szegedinus namhaft (Specul. pontif. 7. p. 101. Dasselbe gesteht Coster, enchir. c. 3. p. 133). Ist denn dann die Kirche todt, oder zweiköpfig, oder des Teufels Eigenthum? — Wie unsinnig ist doch diese Lehre!

Ebenso nichtssagend ist 2. die Behauptung, daß der Hohepriester im A. Test. als Vorbild auf Einen Oberpriester im N. Test. hingedeutet habe. (Becan. a. a. O. p. 95. n. 27. Bellarm. a. a. O. 9. col. 539. B.) Denn er war ein Vorbild des einigen Hohenpriesters Jesus Christus, Hebr. 2, 17. 3, 1. 5, 6; nicht aber des Römischen Papstes.

Nichts beweisen auch folgende Einwürfe:

3. Die Behauptung, der Papst sei ein dienendes Oberhaupt. Denn a. dieß widerspricht sich selbst: wenn er das Oberhaupt ist, so kann er sicherlich nicht ein Diener sein. b. Ein solcher Dienst ist bei einer über die ganze Welt zerstreuten Kirche keinem Menschen möglich. c. Wo steht etwas davon in der Schrift? d. Wo im weltlichen Recht? — Was man von der Schenkung des Kaisers Constantin faselt, ist eben nur Faselei. (Siehe Bellarm. de pontif. rom. c. 17. t. 1. col. 661. C. seq. c. 14. distinct. 96. Reinking. de reg. secul. et ecclesiast. l. 1. class. c. 7. n. 45.)

4. Daß der Papst sich den Knecht aller Knechte nenne. (Gregor. IX. in praefat. decretal.) Denn Thatsachen beweisen das Gegentheil.

5. Daß diese Gewalt dem Petrus übergeben und von ihm seinen Nachfolgern übertragen worden sei. (Bellarm. l. 1. de pontif. rom. c. 10. t. 1. col. 542. c. 11. — lib. 12. c. 11. seq. col. 633. Becan. manual. l. 1. c. 4. p. 98. n. 33. p. 110. n. 60. seq.) Denn womit will man beweisen a. daß dieselbe dem Petrus übergeben worden sei? b. Daß Petrus dieselbe ausgeübt habe, da er sich doch von den Aposteln hat strafen lassen und denselben nachgegeben hat, Apostg. 11, 2. Gal. 2, 11; und auf die Aufforderung der andern Jünger hin sich auf die Reise begeben hat, Apostg. 8, 14; und die Aeltesten seine Mitältesten nannte, 1 Petr. 5, 1 —? c. Daß Petrus den Stuhl zu Rom innegehabt habe? d. Daß er denselben Andern hinterlassen habe? Zudem steht e. des Papstes Person, Leben und Lehre in offenem Widerspruch mit der des Petrus.

6. Die Stelle Matth. 16, 18. (Bellarm. a. a. O. c. 10. 11. 12. 13. col. 542. seq.) Denn es heißt hier nicht: „auf Petrus" (denn der wäre

ein unsicheres Fundament gewesen), sondern „auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen". Und dieser Fels war, wie Augustin es auslegt (serm. 13. de verb. Dom. in Evang. Matth. t. 10. col. 58. D. — L. 1. retract. c. 21. t. 10. col. 30. B. Vergl. Tract. in Ev. Joh. t. 9. col. 572. C.), sein Bekenntniß von Christo, welcher der einzige Grund der Kirche ist, 1 Cor. 3, 11, wie auch Petrus selbst es verstanden hat, Apostg. 4, 11. 1 Petr. 2, 4. 6.

7. Daß Christus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs übergeben habe, Matth. 16, 19. (Bellarm. l. l. c. 12. et 13. col. 550 seq.) — Denn a. er sagt nicht: dir allein will ich sie geben; b. er hat sie den übrigen Aposteln gleichermaßen übergeben, Joh. 20, 22. c. Unter den Schlüsseln ist das Predigtamt verstanden, welches allen Dienern der Kirche miteinander anvertraut ist, Matth. 18, 18. 1 Tim. 5, 20 ꝛc. d. Christus hat mit Petrus allein gesprochen, weil dieser im Namen der übrigen jenes Bekenntniß von Christo abgelegt hatte.

8. Die Stelle Joh. 21, 15 (Bellarm. a. a. O. c. 14. 15. 16. col. 563 seq.). Denn die Schafe Christi weiden, bedeutet: der Herde Christi vorstehen, nicht: über die Gewissen herrschen, noch: das Recht über beide Schwerter sich anmaßen. Was hat nun das mit dem Papst zu schaffen? — Das Gleiche wird ferner allen Lehrern befohlen, 1 Petr. 5, 1. 2. Endlich redet der Herr hier den Petrus besonders an; denn weil dieser durch seine dreimalige Verläugnung sich des Apostelamts verlustig gemacht hatte, so wollte der Herr ihn durch die dreifache Anrede wieder zu Ehren bringen und ihn von Neuem in dasselbe einsetzen?

6. Warum heißt die Kirche heilig?

Heilig heißt sie:

1. weil Christus sie mit seinem Blute heiligt, Eph. 5, 26;
2. weil sie durch sein Verdienst vermittelst des Wortes, der Sacramente und des Glaubens gereinigt wird;
3. weil sie Gott mit heiligen und gerechten Werken dient, Luc. 1, 75;
4. weil sie in heiligen Uebungen des Gottesdienstes und der christlichen Liebe lebt.

Der erste Grund bezieht sich auf die wirkende Ursache; der zweite auf die doppelte Mittelursache, nämlich a. dasjenige Mittel, durch welches die Heiligung angeboten und dargereicht wird, nämlich Wort und Sacrament. b. Dasjenige, durch welches die Heiligung angenommen oder ergriffen wird, welches ist der Glaube. Denn die Kirche wird geheiligt durch die Wahrheit des Wortes Gottes, Joh. 17, 17; sie wird gereinigt durch das Wasserbad, Eph. 5, 26; rein gemacht durch den Glauben, Apostg. 15, 9; indem ihr nämlich durch den Glauben die Heiligkeit Christi zugerechnet worden ist, 1 Cor. 1, 30. — Der dritte Grund nimmt Bezug auf die Wirkungen. Hiebei sind jedoch keine durchaus vollkommenen Werke der Heiligkeit gemeint, sondern nur der angefangene neue Gehorsam. — Der vierte Grund bezieht sich auf ein zweifaches Object: a. den Gottesdienst, bestehend in der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sacramente; b. die christlichen Liebeswerke, als da sind Almosen geben, dem Nächsten behilflich sein ꝛc.

Im Irrthum befinden sich daher die Papisten, welche unter der besonderen Heiligkeit der Kirche eine äußerliche Gottseligkeit verstanden wissen wollen, bestehend in freiwilliger Armuth, Fasten, Ehelosigkeit, Klosterleben, Selbstpeinigung, unnatürlicher Körperhaltung, dem Tragen von härenen Klei-

dern, linnenen Mänteln, Platten, langem Rock u. dgl. (Leonh. Lessius consult. quae fid. et relig. sit capessenda consid. 1. p. 8 seq.) Aber diese besondere Art der Heiligkeit ist 1. in der Schrift nirgends geboten, und ist 2. Heuchelei.

„Das Mönchlein gleißt von Heiligkeit, inwendig steckt es voll Bosheit.
Der Leib wohl in der Kirche steht, das Herz mit Huren sich ergeht.
Des Nachts die Dirne frech im Arm; des Morgens fromm (daß Gott erbarm):
Ave Maria!"

So redet Innocentius von den Mönchen (serm. 2. in die cin. t. 1. p. 31). — „Wer fordert solches von euern Händen?" Jes. 1, 12. Sie ist 3. oft dumm und lächerlich, wofür die Heiligenlegenden Belege genug bieten. 4. Oft ist es eine erzwungene und unfreiwillige Heiligkeit. 5. Dann wäre auch die Kirche der Essener und Pharisäer die wahre gewesen, da diese vor allen Andern sich auf ihre äußerliche Heiligkeit etwas zu Gute thaten. Ueber die Essener siehe Josephus (l. 2. bell. Jud. c. 7. p. 262); über die Pharisäer Matth. 5, 22. 13, 23. (Selnecc. part. 3. postill. p. 577.) Man darf also nicht von der äußerlichen Heiligkeit auf die innerliche richtige Beschaffenheit der Kirche schließen; auch nicht darauf sehen, wie man lebt, sondern was man lehrt und glaubt. Die Lehre ist die Grundlage aller Heiligkeit. Ueber die Mönchsgelübde siehe oben.

7. Wenn denn die Kirche bemeldeter Maßen heilig ist, kann sie denn dann auch irren?

So lange die Kirche einzig und allein auf die Stimme Christi, ihres Bräutigams, hört, und sie annimmt, und der Leitung des Heiligen Geistes folgt, kann sie nicht irren. So oft sie aber Christi Stimme verachtet und einer fremden folgt, kann sie irren, wie auch die Schrift, die Geschichte und die Erfahrung klärlich bezeugt.

Von unterschiedenen Dingen ist unterschiedlich zu handeln. Der Ausdruck „Kirche" ist vieldeutig und wird in mehrfachem Sinne gebraucht und unterschieden, wie schon oben bemerkt wurde. Es kann nun I. weder die triumphirende, noch die allgemeine unsichtbare Kirche irren. Denn die erstere ist jeglicher Befürchtung eines Irrthums enthoben, die letztere hat die untrügliche Verheißung des Heil. Geistes, der sie in alle Wahrheit leiten werde, Joh. 16, 13. Denn sonst würde folgen: würde die ganze Kirche irren, so würden auch die Pforten der Hölle sie überwältigen, was der Verheißung Christi zuwider wäre, Matth. 16, 18. Die streitende Kirche irrt so lange nicht, als sie auf die Stimme ihres Meisters hört und sich vom Heil. Geist regieren läßt. Die besondere und sichtbare Kirche kann nicht nur irren, sondern irrt wirklich auch zuweilen, entweder theil- und stückweise oder ganz und gar.

II. Die Irrthümer betreffen entweder den Glauben oder das Leben und den Wandel. Im letzteren irren ja zuweilen auch die Gläubigen und Auserwählten, seltener jedoch auch im ersteren und jedenfalls nicht beharrlich bis in den Tod. Die Irrthümer im Glauben sind entweder fundamentaler Art, d. h. solche, welche geradezu den Grund der Seligkeit umstürzen, und auf solche verfällt die allgemeine Kirche niemals; oder leichterer Art, d. h. solche, welche nicht geradezu das Fundament bedrohen, und in solche kann die sichtbare und besondere Kirche oder ihre Glieder zuweilen wohl gerathen. Ver-

ursacht aber wird solches 1. durch die menschliche Schwachheit: alle Menschen sind Lügner, Psalm 116, 11. Röm. 3, 4; 2. durch die Unvollkommenheit der Erneuerung, denn unser Wissen ist Stückwerk, 1 Cor. 13, 8; 3. durch die Tücke des Teufels, welcher ein brüllender Löwe ist, 1 Petr. 5, 8.

Es irren deßwegen die Papisten, indem sie ohne Scham behaupten, im Allgemeinen könne die Römische Kirche im Glauben nicht irren. (Bellarm. l. 3. de eccl. c. 14. t. 2. col. 148. Becan. manual. l. 1. c. 3. p. 62. n. 23.) Und doch hat die Kirche zur Zeit der Sintfluth geirrt, 1 Mos. 8, 11; ferner zur Zeit des Elias, 1 Kön. 19, 14; zur Zeit der Geburt Christi unter den Pharisäern, Joh. 8. Matth. 23, 25 ff. So auch die erste christliche Kirche mit ihrem Eifer über Mosis Gesetz, Apostg. 21, 20; die der Galater in Bezug auf die Beschneidung, Gal. 1, 6; die der Corinther durch Mißbrauch des Abendmahls und Spaltung, 1 Cor. 11, 18; die der Morgenländer, indem sie sich zum Arianismus verleiten ließ. Man lese die Kirchengeschichte, besonders bei Socrates (l. 2. c. 2. p. 294 B). Warum sollte man also nicht vom Größeren aufs Kleinere schließen und sagen dürfen, die Römische Kirche könne auch irren —?

Nichts beweisen die Gegner mit folgenden Einwürfen:

1. Die Wiedergebornen werden geführt vom Heil. Geist. — Aber die Erneuerung ist eine unvollkommene, darum folgen sie nicht immer der Führung des Heil. Geistes, sondern der Gerechte fällt des Tages sieben Mal, Sprüchw. 24, 16; auch gegen seinen Willen, Röm. 7, 19.

2. Das Beispiel der Apostel. (Pistor. Wegweiser c. 4. p. 120.) Denn dieses ist ganz einzig in seiner Art, weil die Apostel unmittelbar vom Heil. Geist unterwiesen worden sind, Apostg. 2, 2.

3. Die Stelle 1 Tim. 3, 15 (Bellarm. a. a. O. 3. c. 14. col. 149. A. Becan. man. a. a. O. c. 3. conclus. 2. p. 60. n. 17. conclus. 4. p. 64. n. 28). Denn die Kirche wird Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit genannt a. nicht schlechthin und unbedingt, sondern sofern sie Gottes Haus ist, sofern Gott durchs Wort in ihr wohnt und nicht von ihr weicht; b. nicht ursprünglich und eigentlich, sondern wegen der prophetischen und apostolischen Lehre, welche zeigt, daß Jesus Christus der einzige Grund- und Eckstein sei, außer welchem kein anderer gelegt werden könne, 1 Cor. 3, 11. In diesem Sinne wird von Irenäus das Evangelium und der Geist des Lebens eine Säule und Grundfeste der Kirche genannt. (l. 3. adv. c. 11. p. 186. n. 13.) Würde die Kirche ursprünglich und schlechthin so genannt sein, so würde die Säule, die doch auf dem Fundament errichtet ist, selbst die Stütze des Fundaments sein, und das wäre ungereimt. Sondern sie wird so genannt vielmehr c. mit Rücksicht auf ihre Zeugnißablegung, weil sie die wahre Lehre zeigt, erklärt, von Lügen unterscheidet, der Nachwelt überliefert und sie so durch Ausrichtung ihres Predigtamtes bewahrt und erhält. Was geht das aber die Römische Kirche an, welche nicht das Haus Gottes, sondern die Behausung des Antichrists ist, welche, wie Petrarka bezeugt, eine Schule der Irrthümer und ein Tempel der Ketzerei ist? (P. 1. Delli Sonetti é canz. sonet. 108. p. 149. a. Vergl. epist. sine tit. 7. p. 718. 12. p. 723. 15. p. 726. 17. p. 731.)

4. Die Stelle Matth. 24, 24. (Pistor. Wegweiser c. 4. p. 122.) Denn die Auserwählten können zu keinem Irrthum verführt werden, nämlich zu keinem solchen, der wider den Grund streitet, oder sie beharren nicht in demselben bis ans Ende, sondern geben ihn wieder auf und werden so schließlich gerettet.

5. Die Aussprüche von der Verheißung des Heil. Geistes, Joh. 14, 16

und 16, 13. (Ebendaselbst.) Denn diese handeln vornehmlich von den Aposteln, an welchen sie ohne Mittel erfüllt worden sind, Apostg. 2, 1. Erst in zweiter Linie werden sie auch in der Kirche erfüllt, aber nur durch gewisse Mittel, nämlich durch das Wort, soweit sie dieses hört und befolgt.

Hier gelten folgende Sätze: I. Die Verheißungen von der Gegenwärtigkeit Christi und des Heil. Geists in der Kirche sind nur unter Vorbehalt gegeben und schließen die Bedingung in sich, daß man Gottes Wort höre und demselben Folge leiste, Joh. 8, 31. 32: „So ihr bleiben werdet" rc., Joh. 15, 10. 14: „So ihr meine Gebote haltet" rc. Darum ist es eine leichtfertige Ausflucht, wenn die Papisten behaupten, die im A. Test. der Kirche gegebenen Verheißungen seien an Bedingungen geknüpft, die im N. Test. aber gälten schlechthin und ohne Einschränkung. (Pistor. Wegweiser a. a. O. c. 4. p. 82 seq. und p. 110.)

II. Die Schriftaussprüche, welche die Papisten haufenweise beibringen, handeln entweder 1. von der Lehre von der Buße und Vergebung der Sünden, die, von Jerusalem ausgehend, aller Welt gepredigt werden soll, wie Jes. 2, 2. 3. und 60, 3. Luc. 24, 47. Matth. 24, 14. Apostg. 1, 8. — welches Alles durch die Predigt der Apostel erfüllt worden ist, Col. 1, 23; oder 2. von der Einsetzung des öffentlichen Predigtamts und von dessen Erhaltung bis ans Ende der Welt, Röm. 16, 15. Eph. 4, 11. Jes. 62, 6. Matth. 20, 6. 22, 3. 4 rc.; oder 3. von der innern Hoheit, Herrlichkeit und Glanz der Kirche, bestehend in Glaube, Hoffnung und Liebe. „Des Königs Tochter ist ganz herrlich inwendig", Psalm 45, 14. Röm. 2, 29. Und diese Herrlichkeit ist ihr wesentlich und ohne Ende. Nicht aber handeln sie von der äußeren Herrlichkeit, die sich in dem Zulaufe des Volkes zeigt und in ungestörter Verrichtung des Gottesdienstes besteht. Denn diese ist Nebensache und zeitlich. Die Kirche kann auch abfallen. Sie hat ein Steigen und Fallen in der Reinheit der Lehre, und wie der Mond ist sie bald sichtbar und glänzend, weil nämlich der Gottesdienst offen und ohne Störung versehen werden kann; bald ist sie aber auch unscheinbar und verdunkelt, weil der Druck der Verfolgung auf ihr lastet. Jedennoch aber glänzt sie allezeit inwendig vor Gott, auch wenn sie nach außen zu in der Welt für Nichts geachtet ist. Sie läßt ihr Licht allezeit leuchten, und wenn sie es auch nicht wirklich thut, so kann sie es doch thun gleichwie die Sonne, deren Anblick eine dunkle Wolke uns entzieht.

Ferner irren die Papisten, indem sie mit aller Macht den Satz vertheidigen, daß gerade der Papst, den sie unter der Kirche verstehen, nicht irren könne, wenn er vermöge seiner päpstlichen Gewalt in Glaubenssachen etwas beschließe. (Bellarm. de pont. rom. l. 4. c. 1 seq. col. 805 seq.) — Aber 1. der Römische Papst allein ist nicht die Kirche. Denn das Wort Kirche ist die collectivische Bezeichnung eines Leibes, der durch die Vereinigung vieler Personen zu einem Ganzen gebildet wird. — 2. Nicht der Eine Papst, sondern die Kirche ist die Säule der Wahrheit, 1 Tim. 3, 15. — 3. Darum kann der Römische Papst irren. Ja, er kann sogar ein Ketzer sein (Melch. Canus, l. 6. loc. theol. c. 3. p. 214). Denn er ist ein Mensch, Röm. 3, 4; und hat in Wirklichkeit schon öfters geirrt. Der Papst Marcellinus war ein Götzendiener (Dist. 21. c. 8.); Liberius war ein Arianer (Platin. in vit. Liber. p. 50. Lyra zu Sachar. c. 11. t. 4. fol. 418. b. G.). Anastasius II. war ein Photinianer (dist. 19. c. 10); Vigilius ein Eutychianer (siehe Liberat. in breviar. c. 22. vol. 2. concil. p. 803 etc.). Viele andere Irrthümer, die allen Päpsten im Ganzen wie im Einzelnen gemeinsam waren, übergehen wir. Nichts besagt die Ausflucht der Jesuiten, daß der Papst zwar

in Leben und Wandel irren könne, dagegen in Glaubenssachen nur privatim, nicht aber auf dem Stuhle Petri, auf welchem er kraft päpstlicher Amtsgewalt rede und beschließe. (Bellarm. l. 4. de pontif. rom. c. 2. t. 1. col. 804. A.) — Aus welcher Pfütze ist denn dieser Unterschied geschöpft? Den Quellen Israels ist er unbekannt, von sehr vielen Papisten ist er verworfen worden, welche gelehrt haben, daß der Papst auch dann irren könne, wenn er als Papst von seinem Stuhle aus eine Bestimmung gebe. (Bellarm. l. 4. de pontif. rom. c. 2. t. 1. col. 804. A.) Nichts beweist für die Gegner die Stelle Luc. 22, 32. (Ebenders. a. a. O. c. 3. t. 1. col. 405. C.) Denn Christi Fürbitte für Petrus ging dahin, daß sein Glaube nicht aufhören möchte. Aber was geht denn das den Papst an? Denn bei diesem ist es ja überhaupt gar nicht ausgemacht, ob er Petri Nachfolger ist oder nicht. Und selbst wenn er es wäre, so ginge ihn doch diese Fürbitte Nichts an, weil sie nur eine persönliche Gnade gegen Petrus war. Hier ist zugleich zu merken: Von Petrus auf den Papst schließen, heißt gerade so viel als vom Stab auf die Ecke schließen oder Stricke aus Sand drehen wollen. Denn die beiden sind einander nach Person, Amt, Lehre und Leben ganz und gar unähnlich.

Von den Kirchenversammlungen.

8. Was hältst du aber von den Versammlungen der Kirchenlehrer? Glaubst du, daß auch diese in der Beurtheilung und Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten und Kirchengebräuchen irren können?

Wenn sie im Namen Christi versammelt, nach der einigen Richtschnur der Heil. Schrift in Gottesfurcht, Aufrichtigkeit und Freiheit urtheilen und entscheiden, so halte ich dafür, daß sie nicht irren können. Wenn sie aber nicht in Christi, sondern in eines Anderen Namen versammelt, mit Beiseitesetzung der einigen Richtschnur heiliger Schrift, entweder ihrem eigenen Kopf oder der von der Schrift abweichenden Meinung Anderer folgen, so können sie nicht allein irren, sondern haben mitunter schwer geirrt, wie dieses wiederum die Heil. Schrift, die Geschichte und die Erfahrung mit unumstößlichen Aussprüchen und Exempeln darthun.

Die Kirchenversammlungen (Concilia) sind Zusammenkünfte der vornehmsten Kirchenlehrer, zu dem Zwecke veranstaltet, daß auf denselben theils über wahren und falschen Glauben, theils über Kirchenordnung und Gebräuche geurtheilt und entschieden werde. Eine andere Bezeichnung ist „Synoden“. Man unterscheidet: 1. Oecumenische oder allgemeine Concilien, auf welchen die ganze Christenheit vertreten ist. Als solche gelten a. das von Nicäa; b. das von Constantinopel; c. das von Ephesus; d. das von Chalcedon. — 2. Particuläre Concilien, auf denen nur einzelne Gegenden oder Sprengel vertreten sind. Diese selbst hinwiederum sind entweder a. Nationalconcilien, welche sich auf ein ganzes Reich erstrecken, oder b. Provincialconcilien, welche nur eine Provinz irgend eines Reiches umfassen. — Alle diese Concilien aber können sowohl in einem besonderen Stück, als auch im Allgemeinen irren, freilich die einen schwerer, die andern leichter; etliche in Lehren, die das Fundament des Glaubens erschüttern oder umstoßen; etliche in dem, was zur Kirchenzucht und zu den Kirchengebräuchen gehört, desgleichen in Mitteldingen und

anderem, was den Grund der Seligkeit nicht berührt; etliche in beidem. Dieses erhellt 1. aus Stellen des A. Test. „Alle (keinen ausgenommen) ihre Wächter (bestehend aus dem Priestercollegium und dem Synedrium) sind blind und stumme Hunde", Jes. 56, 9. 10. „Allesammt, Propheten und Priester, lehren falschen Gottesdienst", Jer. 6, 13. „Des Herrn Wort verwerfen sie", Jer. 8, 8. 10. „Die Propheten rotten sich zusammen, die Seelen zu fressen. Ihre Priester verkehren mein Gesetz freventlich und entheiligen mein Heiligthum", Ez. 22, 25. 26. „Die Priester sind von dem Wege abgetreten und ärgern Viele im Gesetz, und haben den Bund Levi gebrochen, spricht der Herr Zebaoth", Mal. 2, 8. — Heißt das nicht: irren? Waren diese Irrenden nicht die Collegien der Priester, welche im ordentlichen Beruf standen? Hatten sie nicht den priesterlichen Stuhl inne? Hatten sie nicht den Titel Bischof, Prälat, Priester, Prophet?

2. Aus Stellen des N. Test.: „Aus euch (Bischöfen, die ihr vom Heil. Geist bestellt seid, Christi Herde zu weiden) werden aufstehen Männer, die verkehrte Lehre reden", Apostg. 20, 28. 30. „Etliche sind, die euch verwirren und wollen das Evangelium Christi verkehren", Gal. 1, 7. „In den letzten Zeiten werden Etliche vom Glauben abtreten und anhangen den verführerischen Geistern", 1 Tim. 4, 2. „Die Widerchristen waren von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns", 1 Joh. 2, 19. — Heißt das nicht: irren? Waren das nicht ordentliche Lehrer und Bischöfe, welche vom Heil. Geist bestellt waren?

3. Aus Beispielen der Schrift, als da sind: das Concil der Priester in Israel, 1 Kön. 19, 10. 2 Chron. 15, 3; die vierhundert Propheten, 1 Kön. 22, 6. 22; die Hohenpriester, die Obersten der Pharisäer, die Priester, ja die ganze Synagoge, welche Christi Lehre, Person und Amt auf ihren Concilien verdammt, Christum selbst zum Tod verurtheilt, die Apostel mit Gewalt, Gefängniß, Schwert und Blut verfolgt haben, Matth. 23, 2. 13 ff. c. 26, 63 ff. c. 27, 63. c. 28, 13. Joh. 7, 48. 52. c. 11, 47; Apostg. 4, 5. 6. c. 6, 12. 13. c. 7, 57. c. 9, 25. c. 22, 23.

4. Aus Beispielen der Kirchengeschichte. Das erste Nicänische Concil hat den Kriegsstand verdammt (can. 11. vol. 1. concil. p. 456.). Es hätte auch die Priesterehe verdammt, wenn nicht einzig und allein Paphnutius sich widersetzt hätte (can. 4. p. 564. dist. 31. cap. 13.). Das von Carthago hat die Ketzertaufe gutgeheißen (vol. 2. concil. p. 406. 407.); das erste Toletanische den Concubinat (vol. 1. concil. c. 17. p. 768.); das 2. Ephesinische die Eutychianische Ketzerei (vol. 2. concil. p. 39. seq. Bellarm. l. 2. de concil. c. 6. t. 2. col. 11. A.). Daher wurde es auch die Räubersynode genannt, weil es mit seinen gottlosen Beschlüssen die Kirche beraubt hat. — Die von Sirmium, Ariminum und Seleucia haben aus dem Nicänischen Glaubensbekenntniß das Wort *ὁμοούσιον* (gleiches Wesens) ausgestrichen und an dessen Stelle *ὅμοιον* (ähnlich) gesetzt (vol. 2. concil. p. 976 seq. Bellarm. l. 1. de concil. c. 6. t. 2. col. 10. D.). Das Antiochenische und Ariminensische haben die Arianische Ketzerei vertheidigt (Bellarm. a. a. O.); das Chalcedonensische die Ehelosigkeit der Mönche (action. 15. can. 16. vol. 2. concilior. p. 339); das zweite Nicänische die Bilderverehrung (action. 1. anathemat. Theodosian. vol. 3. concil. p. 460); das sechste Constantinopolitanische desgleichen (can. 82. vol. 3. p. 404). — Die Transsubstantiation haben gebilligt das Lateranensische Concil unter Innocenz III. (c. 1. vol. 4. concil. p. 212. De Summa Trinit. et fid. cathol. c. 1.), ferner das zu Florenz (Bellarm. l. 3. de poenitent. c. 5. tom. 3. col. 1145. D.). Und das Constanzer Concil hat die Communion unter Einer Gestalt gebilligt.

(Sess. 13. vol. 4. concil. p. 301.) — Zuweilen sind widersprechende Dinge von den Concilien beschlossen und gutgeheißen worden. Das erste Nicänische verdammt die Lehre des Arius (l. 1. Actor. vol. 1. concil. p. 501 seq.), wogegen das Smyrnensische und mehrere andre dieselbe vertheidigen. (Bellarm. a. a. O. und vol. 1. concil. p. 676 seq. Liberatus breviar. c. 12. vol. 2. concil. p. 792.) Das Concil von Numidien nennt die Ketzertaufe ein Bad des Teufels (dist. 31. c. 7. De consecrat. dist. 4. c. 106.) Das Cabilonensische bestätigt das Opfer für die Todten (de consecrat. dist. 1. c. 69). Dem widerspricht das dritte Carthagische (can. 29. vol. 1. concil. p. 751), welches gelehrt hat, daß für die, welche Nachmittags sterben, sich nicht das Sacrament des Altars (d. h. das Opfer) gebühre, sondern bloßes Gebet. (de consecrat. dist. 1. cap. 47.) Die Priesterehe billigen das sechste Constantinopolitanische (dist. 31. c. 14.), das erste Nicänische (dist. 31. c. 13.), das Gangrensische (dist. 30. c. 6.), das Elibertinische (can. 33. vol. 1. concil. p. 603), das Neocäsariensische (can. 1. vol. 1. concil. p. 469), das Chalcedonensische (Art. 16. can. 16. vol. 2. concil. p. 339), das zweite Aurelianensische (can. 17. vol. 2. concil. p. 552), das fünfte Carthagische (can. 3. vol. 1. concil. p. 765). Diesen stellt sich entgegen das Toletanische, indem es den Meßpriestern Beischläferinnen verstattet (dist. 34. c. 5.); das dritte Carthagische (can. 7. vol. 1. concil. p. 751), das Basler unter Eugen IV. (sess. 20. vol. 4. concil. p. 471 seq.). — Dagegen die, welche Beischläferinnen halten, werden verdammt vom ersten Bracarensischen (dist. 30. c. 18), vom Gangrensischen (dist. 30. c. 14.), vom vierten Carthagischen (dist. 30. c. 8) und vom Concil des Papsts Martin (c. 58. vol. 2. concilior. p. 836. dist. 30. c. 18.). — Den Primat des Papstes läugnet das Africanische Concil (dist. 99. c. 3.); ebenso das erste Nicänische (dist. 65. c. 6.); das sechste Carthagische (vol. 1. concil. p. 818 seq.). Dagegen behauptet denselben das dritte und vierte Römische (dist. 17. c. 7. gloss. 3. quaest. 6. c. 9.).

Dieselben handgreiflichen Widersprüche zeigen die Handlungen der Päpste Stephanus VII. und Formosus. Denn der erstere hob in der Wuth alle Beschlüsse und Handlungen seines Vorgängers wieder auf (siehe Platina p. 130). Romanus I., Theodorus II. und Johann IX. dagegen hoben die des Stephanus auf und erklärten die des Formosus wieder für giltig (Antonin. part. 2. chronic. tit. 16. § 14. p. 576. D.). Und wozu hätte Gratianus nöthig gehabt, eine Ausgleichung von Widersprüchen in den Canones zu verfassen, wenn die Concilien niemals geirrt hätten? Da die Wahrheit nur Eine sein kann, so folgt mit Nothwendigkeit, daß von den einander widersprechenden Concilsbeschlüssen der eine Theil falsch ist. Dazu stimmt, was Augustin gegen die Donatisten (l. 2. de bapt. c. 3. t. 7. col. 392. c.) schreibt: „Manche vorangegangene Concilien sind von den nachfolgenden verbessert worden.“ Wozu hätte es einer Verbesserung bedurft, wenn von den allgemeinen Concilien zuvor nicht geirrt worden wäre? Und sollten wir nun noch in Zweifel darüber sein, ob Concilien im Grunde des Glaubens irren können?

9. Aber vielleicht haben die Concilien nur dann geirrt, wenn sie vom Papst, als ihrem obersten Vorsitzer und Leiter, weder zusammenberufen noch gebilligt waren?

Dieß ist eine leere Ausflucht, die 1. der Heil. Schrift unbekannt ist; 2. mit dem Brauch der alten Kirche und der alten Concilien in offenem Widerspruch steht und deßwegen billig zu verwerfen ist.

Bellarminische Fündlein, die das als schon bewiesenen Grund voraussetzen, was doch erst zu beweisen wäre, sind darum folgende Sätze:

I. **Die Concilien können nur dann nicht irren, wenn sie vom Papst angekündigt und gebilligt sind.** (Bellarm. l. 2. de concilior. autor. c. 2. t. 2. col. 53. D.) — Denn daß man das Recht und die Gewalt, Kirchenversammlungen zu berufen, einzig und allein dem Papst zuspricht, das hat 1. die Schrift nicht nur nicht für sich, sondern hat im Gegentheil dieselbe durchweg gegen sich. 2. Es widerspricht dem Brauch in der jüdischen Kirche, in welcher fromme Fürsten und Könige (nicht Aaron und die Hohenpriester) auf Gottes eigenen Befehl von solchem Rechte Gebrauch gemacht haben, wie Moses, 4 Mos. 10, 2; Josua, Jos. 23, 2. c. 24, 1; Josaphat, 2 Chron. 20, 4. 5; Josia, 2 Kön. 23, 1. 2; Hiskia, 2 Chron. 29, 4 ff. 3. Es widerspricht dem Brauch der ersten christlichen Kirche, welche allezeit sich desselben Rechts bedient hat, wie zu ersehen ist am Beispiel Constantins des Großen, welcher das Nicänische Concil zusammengerufen hat (Euseb. l. 3. de vita Constant. c. 6. p. 154. E. Socrates l. 1. hist. eccl. c. 5. p. 221. B. und c. 6. p. 224. F. Theodor. l. 1. hist. eccl. c. 7. p. 350. F. Tripart. hist. l. 2. c. 33. p. 33. A.); ferner am Beispiel Theodosius des Aelteren, welcher das erste Constantinopolitanische berief (Tripart. hist. l. 9. c. 4. p. 142. H. Nicephor. hist. eccl. 10. lib. 12. col. 716. C. Evagr. hist. eccl. l. 1. c. 3. p. 572. D. Nicephor. h. eccl. l. 14. c. 34. col. 906. B.); an dem des jüngeren Theodosius in Berufung des 1. Ephesinischen; an dem des Marcianus beim Chalcedonensischen, u. a. (Leo epist. 49. ad Marcian. p. 125. D. Liberatus breviar. c. 13. vol. 2. concil. p. 793.) 4. Womit will man beweisen, daß die Concilien von wegen der Anerkennung durch den Papst nicht irren können? Es ist ja doch eine solche unfehlbare Autorität a. der Schrift ganz und gar unbekannt; b. in geradem Widerspruch mit den oben aus der Schrift beigebrachten Exempeln; c. durch die Praxis der Concilien, die sogar vom Papst selbst gebilligt sind, widerlegt. Denn daß diese zuweilen aufs allerschwerste geirrt haben, ist soeben gezeigt worden.

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe: *α.* Die Stellen Matth. 18, 20 und 28, 20. (Bellarm. l. 2. de concil. c. 2. t. 2. col. 54. A. col. 55. B.) Denn diese Verheißung von Christi Gegenwart betrifft im Allgemeinen alle Christen, nicht allein die, welche in Folge erhaltenen Befehls —, sondern auch die, welche aus Vertrauen auf Christi Gnade, und zwar zu seiner Ehre versammelt sind. Was hat das aber mit der Einzelperson des Papstes zu thun? Was mit **seinen** Concilien, die nicht im Namen Christi versammelt sind? — *β.* Die Stelle Joh. 16, 13 (Ebendas. col. 55. A.). Denn diese Verheißung ist den Aposteln ganz besonders gegeben, und auch an ihnen vollständig erfüllt worden. Wie kann man nun schließen: folglich gilt sie einzig und allein dem Papst? Und wie kann sie schlechthin auf die ordentlichen Diener der Kirche und deren Versammlungen angewandt werden, da diese doch nur mittelbar, d. h. durch Gottes Wort in alle Wahrheit geleitet werden können? — *γ.* Das Apostelconcil, Apostg. 15, 28 (Ebendas.). Denn vom Apostelconcil auf die päpstlichen Concilien schließen wollen, heißt einen sehr schlechten Vergleich ziehen. Denn die Apostel waren unmittelbar vom Heil. Geist gelehrt und sicher geführt. Aber nicht alle und jegliche Concilien, und am allerwenigsten die päpstlichen, folgen der Leitung des Heil. Geistes. Daß die päpstlichen blos der Leitung des Papstes folgen, weiß alle Welt. — *δ.* Das Exempel Petri, auf welchem die Kirche erbaut ist, Matth. 16, 18; dem die ganze Kirche zum Weiden anvertraut ist, Joh. 21, 16; dessen Glaube nicht aufhören soll (Bellarm. a. a. O. col. 56. A. etc.

c. 15. col. 92. B. seq.). — Denn von Petrus auf den Papst schließen, heißt so viel als schließen: das ist ein Stock, folglich steht er in der Ecke. Siehe die vorige Frage.

II. „Der Papst ist der oberste Vorsteher der Concilien" (Bellarm. l. 1. de concil. c. 19. t. 2. col. 38. D.). — Denn wo, wann und von wem ist ihm diese Stellung verliehen worden? Die Schrift weiß ebenso wenig etwas davon, wie die Geschichte der alten Kirchenversammlungen. Vergeblich berufen sich die Gegner 1. auf Matth. 16, 18. Joh. 21, 16. (Ebendas. col. 39. C.) Denn wie schließen sie hieraus? — Du bist Petrus, weide meine Schafe: folglich ist der Papst der oberste Vorsteher der Concilien! — 2. Auf Apostg. 15, 7 (Ebendas.). Denn welche Gewissenlosigkeit gehört dazu, um das Aufstehen Petri für einen Beweis dafür auszugeben, daß er die Verhandlungen und die Entscheidung des ganzen Concils geleitet habe! Das ist reine, nackte Fälschung, da hier nicht einmal dem Petrus, sondern eher noch dem Jacobus ein gewisser Vorrang zugeschrieben wird. — 3. Auf die Praxis der alten Kirchenversammlungen, von denen nach Bellarmins Behauptung zu lesen ist, daß auf denselben meist dem Papst und seinen Legaten die erste Stelle in der Eigenschaft als Vorsitzern und Leitern zugestanden worden sei. — Denn auf den älteren Concilien waren die Römischen Päpste weder Vorsitzer, noch nahmen sie unbedingt die erste Stelle in der Rangordnung ein, sondern vielmehr die dritte oder vierte. Aber ist ihnen denn nicht in der Folge die erste eingeräumt worden? — Wenn auch, was will das bedeuten, da ja bekannt ist, daß es theils um des Vorrangs der Stadt Rom, theils um andrer Gründe willen geschehen ist!

III. „Der Papst steht über allen Kirchenversammlungen, auch den öcumenischen" (Bellarm. l. 2. de concil. c. 17. t. 2. col. 95. C.). — Denn auch dieses steht in Widerspruch 1. mit der Heil. Schrift, da uns diese nicht an den Papst, sondern an die Kirche verweist. „Sag es der Gemeinde", spricht Christus, Matth. 18, 17 (also nicht: dem Papst). „Werden sie die Gemeinde (nicht: den Papst) nicht hören 2c.", ebendaselbst. — 2. Mit der Praxis der alten Kirche, welche sich niemals von Concilien, namentlich nicht von allgemeinen, auf die Römischen Päpste, sondern im Gegentheil öfters von letzteren auf erstere und auf das Urtheil andrer Bischöfe berufen hat, wie das Beispiel des Passahstreits zwischen Irenäus und Victor zeigt. (Siehe Euseb. lib. 5. hist. eccl. c. 24. p. 70. D. — lib. 3. de vita Constant. c. 17. p. 156. F. Decret. Victor. vol. 1. concil. p. 339 seq.) Ein weiteres Beispiel ist der Streit über die Wiedertaufe der Ketzer zwischen Cyprianus und dem Papst Stephanus. (Cyprian. l. 2. epist. 1. p. 42. vol. 1. concil. p. 403.) — 3. Mit der Praxis der Concilien, welche auch von den Päpsten anerkannt sind, so des Costnitzischen (sess. 4. vol. 4. concil. p. 254). Die Decrete des Basler Concils erklären, daß das Concil über dem Papst stehe, und daß dieser von jenem, nicht jenes von diesem gerichtet werden müsse. (Sess. 2. vol. 4. concil. p. 425. sess. 16. p. 465. sess. 18. pag. 466. sess. 34. pag. 517.) Dazu vergleiche man, was Gerson, der Kanzler der Pariser Universität, geschrieben hat. (Tractat. de examinat. doctrin. consid. 1. part. 1. fol. 104. col. 1. 2.), welcher dem Costnitzer Concil volle Autorität zuschreibt, dem an Dauer vielleicht kein anderes gleichgekommen sei. (Siehe dessen Libell. de potest. ecclesiastica part. 1. fol. 25 seq. col. 3. L. und die Schrift: An liceat a papa etc. part. 1. fol. 34. seq. col. 4. X. — Alphons. de Castro lib. 2. adv. haeres. c. 6. fol. 10. B. seq. — Bellarm. l. 2. de concil. c. 14. t. 2. col. 90. E; wo verwiesen wird auf Almainus tract. de potest. ecclesiae. — Nicol

Cusanus lib. 2. de concord. canon. c. ult. — Panorm. in cap. Significasti, extr. de Electione. — Abulensis in c. 18. Matth. qu. 108 und im defensorium trium conclusionum.)

Nichts beweist der Einwurf, 1. der Papst sei der Statthalter Christi (Bellarm. l. 2. de concil. c. 15. t. 2. p. 93. B.); er sei 2. der oberste Hausvater, Hirte und Lehrer; 3. das Haupt; 4. der Bräutigam und Ehegatte der Kirche. Matth. 16, 18. Joh. 21, 16. Luc. 12, 36. Joh. 10, 11. Eph. 4, 11. (Bellarm. a. a. O.) Denn das ist ein schnöder Zirkelbeweis. Aus den angeführten Stellen kann die Behauptung der Gegner nie und nimmer bewiesen werden. Was aber hier die Jesuiten von einer monarchischen Regierung zu schwatzen wissen, gehört ganz und gar nicht hieher. Denn theologische Streitfragen sind, wie bekannt, nicht nach der Politik, sondern nach der Heil. Schrift zu entscheiden. Siehe die obige Frage: ob der Papst das Haupt der Kirche sei.

10. Warum heißt die Kirche katholisch oder allgemein?

Sie heißt so, 1. weil sie in der ganzen Welt aus allerlei Volk gesammelt wird;

2. weil sie die katholische, d. i. allgemeine Lehre der Propheten, Christi und der Apostel einmüthig bekennt und derselben beipflichtet. In diesem Sinne heißt sie auch die christliche Kirche.

„Katholisch" bedeutet: allgemein. Das Wort ist in der Schrift nicht gebraucht, sondern kam erst nach der Apostel Zeiten in Gebrauch und bedeutet nichts Anderes, als die Allgemeinheit des Glaubens. Diese ist entweder eine äußerliche, welche Bezug hat 1. auf die allgemeine Verbreitung im Raum, weil die Religion Christi nicht, wie es im A. Test. der Fall war, an einen bestimmten Ort gebunden, sondern von den Aposteln über die ganze Welt verbreitet worden ist, Psalm 19, 5. Col. 1, 6. 2. Auf die Allgemeinheit nach Alter, Geschlecht, Stellung. Denn „hier ist kein Jude noch Grieche, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib", Gal. 3, 28. 3. Auf die Allgemeinheit in der Zeit, weil sie von der Zeit Christi bis ans Ende der Welt dauern soll, Matth. 28, 20. — Oder sie ist eine innerliche, sofern der Glaube alles das umfaßt, was die Propheten und Apostel gelehrt haben. In diesem Sinne sagt Cyrillus, katholisch werde die Kirche genannt, weil sie katholisch, d. i. allgemein und ohne Mangel oder Verschiedenheit alle Glaubenslehren verkündige, welche die Menschen über sichtbare und unsichtbare, über himmlische und irdische Dinge wissen müssen. (Cyrill. Hierosol. catech. 18. p. 312.) So ist „katholisch" so viel als „rechtgläubig" und bildet den Gegensatz zu „ketzerisch", wie denn auch diese Bezeichnung ursprünglich im Gegensatz zur Arianischen Ketzerei und Anderen, die über die Dreieinigkeit falsch lehrten, gebraucht wurde, und demnach Katholiken diejenigen hießen, welche die allgemeine Lehre der Propheten und Apostel von der wahren Gottheit Christi, wie sie auf der Nicänischen Kirchenversammlung erklärt worden ist, annahmen. (Siehe l. cunctos populos 1. C. de summa trinitat.) — Dieses ist die vornehmste Bedeutung des Wortes „katholisch". Denn wo keine Allgemeinheit des Glaubens ist, da nützt die Allgemeinheit nach Raum, Alter und Zeit Nichts.

Falsch lehren darum die Papisten, indem sie die Kirche nur deßhalb die katholische genannt wissen wollen, weil sie über die ganze Erde, und zwar allezeit, verbreitet sei. Daraus schließen sie dann weiter, die Römische Papst=

kirche sei die einzige und alleinige katholische und folglich auch die wahre Kirche. Die lutherische Kirche dagegen verdammen sie als schismatisch und ketzerisch; denn diese sei (wie sie sich auszudrücken belieben) in einem einzigen Winkel von Sachsen vor nicht gar langer Zeit zum ersten Mal aufgekommen, eine Zeit lang verborgen gewesen und dann nur in einige wenige andere Landschaften Deutschlands gedrungen. (Bellarm. l. 4. de not. eccl. c. 7. tom. 2. col. 176 seq.) Darauf ist zu entgegnen: 1. Es ist ein Widerspruch in sich selbst, zu sagen: Die Römische Kirche sei die katholische, denn beide Begriffe sind ebenso weit auseinander, wie die Begriffe: Alles und Eins; Allgemeines und Einzelnes, Ganzes und Theil. 2. Die beigebrachten Merkmale genügen nicht, um zu beweisen, daß die Römische Kirche die katholische sei; denn sonst würde folgen, a. daß auch der Epicuräismus, Arianismus und Judäismus katholisch seien, da diese Ketzereien durch die ganze Welt verbreitet sind; b. daß der christliche Glaube nicht immer katholisch wäre, weil er mitunter auf sehr wenige Anhänger beschränkt ist, wie denn in der Schrift die Rede ist von der kleinen Herde, Luc. 12, 32; von der engen Pforte, Matth. 7, 14; der großen Verführung, Matth. 24, 24; so daß kaum Glauben noch gefunden werden kann, Luc. 18, 8. — 3. Auch das Merkmal der zeitlichen Allgemeinheit genügt noch nicht für den Begriff „katholisch"; sonst wäre auch die arianische Ketzerei die katholische Kirche, denn sie hat sogleich nach Christi Himmelfahrt mit Ebion und Cerinth angefangen, hat in jedem Jahrhundert Anhänger gehabt und zählt deren heute noch genug in Polen, Siebenbürgen u. a. — Hieraus erhellt 4. daß die Römische nur katholisch heißt, es aber nicht ist; daß sie nur den Namen, aber nicht die Sache hat. Denn vom katholischen Glauben der apostolischen Lehre ist sie schmählich abgefallen und hegt die gröbsten Irrlehren. — Dagegen beweist gar Nichts der Einwand, daß die Römische Kirche allein, und nicht die unsrige in der ganzen Welt die katholische genannt werde (Bellarm. eccles. l. 4. c. 4. t. 2. col. 167 seq. — Coster. enchirid. c. 2. p. 85.). Denn 1. es genügt nicht, so und so genannt zu werden, sondern es kommt darauf an, daß man auch so sei. 2. Man darf nicht darauf sehen, was geschieht, sondern darauf, was geschehen soll. 3. Sie wird auch von den Unsrigen so genannt, theils um auszudrücken, daß die Papisten sich für katholisch halten, theils aus Spott, wie ja die Papisten auch uns „Reformirte" nennen. Wenn auch unsre Kirche nicht die katholische heißt, so ist sie doch die katholische. Denn unsre Lehre ist 1. von den Aposteln der ganzen Welt gepredigt worden; 2. von Menschen jeglichen Standes angenommen; 3. in allen Jahrhunderten — wiewohl nicht immer mit gleicher Stärke, zumal unter der päpstlichen Tyrannei — vorgetragen worden. Sie stimmt mit der ganzen Heil. Schrift als ihrer Richtschnur aufs genaueste überein. Welche von beiden Kirchen hat also mehr Anspruch auf die Bezeichnung „katholisch?" Die Papisten machen sich groß und breit mit dem Namen und der Schale, wir wollen den Kern und die Sache festhalten!

11. Warum wird die Kirche endlich die apostolische genannt?

1. Weil sie durch die Apostel im N. Test. vermittelst der Predigt des Evangeliums gepflanzt und auferbaut worden ist.

2. Weil sie auf dem Grund (der Lehre) der Propheten und Apostel, da Jesus Christus der Eckstein ist, erbaut, Eph. 2, 20, fortgepflanzt und bis ans Ende der Welt erhalten wird.

Der erste Grund betrifft die beihelfende Ursache, nämlich die Apostel, welche selbst wieder erläutert wird durch die Mittelursache, nämlich die Predigt des Evangeliums. Der zweite Grund betrifft die hervorbringende und erhaltende Ursache, nämlich die in der Heil. Schrift enthaltene apostolische Lehre.

Dagegen beweisen Nichts die Stellen 1 Cor. 3, 11. Jes. 28, 16. Denn Christus ist der ganze und einzige Grund unsrer Seligkeit, weil er allein Urheber, Grundpfeiler und Verdienst unserer Seligkeit ist. Die Apostel werden „Grund" genannt mit Beziehung auf ihre Lehre von Christo, welcher der Eckstein ist. (Siehe Ambros. in epist. ad Ephes. c. 2. tom. 5. p. 350.) Hier befinden sich diejenigen im Irrthum, welche die Kirche deßwegen apostolisch genannt wissen wollen, weil sie in den Aposteln ihren Anfang genommen habe. (Becan. manual. l. 1. c. 3. conclus. 2. p. 59. n. 14. Stapleton. relect. princip. fid. contr. 1. qu. 3. art. 4. p. 53. concl. 1.) Denn 1. die Kirche ist nicht zweifach, sondern Eine. 2. Der Grund der Propheten und Apostel, auf dem die Kirche erbauet ist, ist nur Einer und nicht gedoppelt. 3. Der Herr und Messias, den die Apostel und Propheten gelehrt haben, ist nur Einer und nicht gedoppelt. 4. Die Art und Weise der Rechtfertigung im A. und N. Test. ist nur Eine, und nicht doppelt, Apostg. 15, 11. Darum gibt es auch nur Einen wesentlichen Inhalt der evangelischen Lehre, nur Eine Kirche A. und N. Test., welche allein unterschieden wird in Hinsicht auf die Zeit und die Art ihrer Offenbarung.

Ferner irren die Papisten, welche behaupten, die Kirche werde deßhalb apostolisch genannt, weil sie durch die Succession der Bischöfe von den Aposteln bis auf uns gebracht worden sei. (Bellarm. l. 4. de not. eccl. c. 18. t. 2. col. 178. D. Becan. manual. l. l. p. 59. n. 14. Stapleton. l. l. p. 53. concl. 3.) Vielmehr besteht ja die wahre Succession in dem Fortbestand und der Gemeinschaft der Lehre und des Glaubens, nicht in der äußerlichen Aufeinanderfolge der Bischöfe und räumlichen Besetzung der Bischofssitze.

12. Welches sind denn aber die wahrhaften und untrüglichen Kennzeichen dieser katholischen und apostolischen Kirche?

Es sind deren vorzüglich zwei:

1. die reine Predigt des göttlichen Wortes;

2. die rechtmäßige Verwaltung der von Gott eingesetzten Sacramente.

13. Warum dieß?

Weil eben diese Kennzeichen 1. die wahre Kirche unzweifelhaft zu erkennen geben;

2. derselben allein und allezeit zukommen;

3. dieselbe von allen andern Gemeinschaften unterscheiden;

4. von derselben endlich sich nicht trennen lassen.

Der erste und dritte Beweisgrund beziehen sich auf die Wirkungen, der zweite und vierte auf das eigenthümlich Zukommende. Die eigenthümliche Wirkung setzt ihre eigenthümliche Ursache und das eigenthümlich Zukommende sein besonderes Subject, dem es zukommt, voraus. Nun ist aber die Predigt des Evangeliums und die rechtmäßige Verwaltung der Sacramente die eigenthümliche Wirkung der Kirche und die eigenthümliche Pflicht derselben, Matth.

28, 19. 20. Luc. 10, 16. Daraus ergibt sich der Satz: Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und die Sacramente ordentlich verwaltet werden, da ist die wahre Kirche, und umgekehrt. Denn außerhalb der Kirche erschallt die Predigt des Evangeliums nicht, werden auch die Sacramente nicht recht verwaltet. „Die Kirche ist da, wo der wahre Glaube ist", sagt Hieronymus (in Psalm. 113. t. 8. p. 193. A.). „Wo der Glaube nicht ist, da ist auch die Kirche nicht", Chrysostomus (hom. 6. in Matth. c. 4. t. 2. col. 800. A.). „Ein Glied der Kirche ist derjenige nicht, der sich vom Evangelium absondert," Cyprian (de laps. serm. 5. p. 221.). „Die rechte Taufe wird allein in der wahren Kirche gefunden", Augustin (l. 2. contr. epist. Pharm. t. 7. col. 42. C.). „Es ist Eine Kirche, deren Heiligkeit an den Sacramenten erkannt wird, nicht nach dem Hochmuth der Personen zu bemessen ist", Optatus, Bischof von Mileve (l. 2. col. 361. E.). Hier ist Eins zu merken, daß nämlich die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sacramente von der Kirche untrennbar sind, nämlich so lange sie die Kirche ist und bleibt. Denn sobald die ersteren verfälscht werden, wird es auch die Kirche; werden jene gänzlich abgeschafft, so geht auch diese völlig zu Grunde. Nichts beweist hiegegen

1. Das Gebelfer der **Jesuiten**, daß unsre Kirchenlehrer in der Aufzählung der Kennzeichen der Kirche nicht übereinstimmen (Bellarm. l. 4. de not. eccl. c. 2. tom. 2. col. 162. A. B.). Denn a. wenn sie auch nicht in den Worten übereinstimmen, so sind sie doch in der Sache einig. b. Auf die angegebenen zwei Kennzeichen lassen sich alle übrigen leicht zurückführen, theils als Folgen, theils als Untermerkmale.

Ebensowenig Gewicht haben folgende Einwendungen:

2. Das Merkmal oder Zeichen müsse bekannter sein als das, was durch dasselbe bezeichnet wird. Dagegen unsre zwei Merkmale seien unklarer und unbekannter als der bezeichnete Begriff (d. h. die Kirche), folglich seien es keine wahren Merkmale. (Ebenders. col. 163. B. Gregor. de Valent. analys. part. 7. p. 160.) — Hiegegen gilt a. die Dunkelheit ist hier bei denen zu suchen, die ohne das Wort Gottes und ohne das Licht des Glaubens über diese Sache urtheilen wollen. b. Es wird hiezu auch keine vollkommene Bekanntschaft mit der Schrift erfordert, sondern es genügt sogar eine unklare, wenn man nur fleißig forscht, Apostg. 17, 11.

3. Daß unsre Kennzeichen zum Wesen der Sache selbst gehören, und darum keine eigentlichen Kennzeichen sein können. (Gregor. de Valent. a. a. O. part. 6. p. 171. Siehe Catech. Racov. de eccles. visib. c. 1. p. 337.) — Vielmehr je nachdem man sie betrachtet, bilden sie a. die Mittelursache in Hinsicht auf die Art und Weise, wie die Kirche gesammelt wird; b. die formale, d. h. innerliche Ursache, auf der die Erbauung und Erhaltung der Kirche beruht; c. die Wirkung der schon auferbauten und gepflanzten Kirche.

4. Daß erst die Kirche lehren müsse, ob dieß ihre richtigen Kennzeichen seien (Stapleton. relect. princip. fid. contr. 1. qu. 4. art. 5. p. 111 seq.). — Dann müßte sich ja aber das Wort an der Kirche prüfen lassen, müßte die Regel ihrem Gegenstand anbequemt werden, was ungereimt ist. — Ferner ist beides wahr: Die Predigt des Worts ist die Ursache, daß eine Kirche gesammelt wird, und hinwiederum die Kirche wird als solche erkannt aus der lauteren Predigt, somit ist jenes die Wirkung, dieses die Ursache.

5. Daß auch die Ketzer sich dieser Merkmale rühmen. (Bellarm. a. a. O. col. 162. D.). Gregor. de Val. a. a. O. part. 7. p. 150 seq.) — Aber a. es ist nicht darauf zu achten, was jene sagen, sondern in wie weit das wahr ist, was sie sagen. b. Ein Anderes ist der Glaube und das lautere

Predigen des Wortes, und wiederum ein Anderes das eitle Prahlen mit dem Glauben und das Verdrehen des Wortes, um ketzerische Lehren damit gegen Gott zu behaupten und zu begründen. Die Ketzer thun zwar wohl Letzteres, nicht aber Ersteres.

Falsch lehren die Papisten, daß folgendes die Kennzeichen der Kirche seien: 1. der Name: „Katholische Kirche"; 2. das hohe Alter; 3. die ununterbrochene Dauer; 4. die weite Ausbreitung; 5. die fortlaufende Aufeinanderfolge der Bischöfe von den Aposteln an bis auf uns; 6. der Einklang der Lehre; 7. die Einheit der Glieder unter sich und mit dem Oberhaupt, d. h. dem Papst; 8. die Heiligkeit der Lehre; 9. die kräftige Wirkung der Lehre; 10. das heilige Leben der Lehrer; 11. die herrlichen Wunderwerke; 12. die prophetische Erleuchtung; 13. das Bekenntniß der Widersacher; 14. das unglückliche Ende der Feinde der Kirche; 15. zeitliches Wohlergehen. (Bellarm. l. 4. de eccl. c. 4. seq. t. 2. col. 167. — Mit ihm stimmen jedoch Andre nicht überein, indem sie die Kennzeichen der Kirche anders angeben.) Hierauf antworten wir kurz: Was hier namhaft gemacht ist, sind alles außerwesentliche, äußerliche und trügliche Kennzeichen, wenn sie nicht mit der Reinheit in der Lehre zusammengenommen werden, und darum kommen sie der wahren Kirche weder als der einigen, noch als der alleinigen, noch allezeit, noch unfehlbar, noch an sich zu. 2. Man kann nicht schlechthin sagen: „Da, wo diese Kennzeichen sind, ist auch die wahre Kirche, oder umgekehrt." 3. Sie sind kein zuverlässiger Beweis für dieselbe. 4. Sie unterscheiden dieselbe nicht von andern Gemeinschaften. 5. Somit können sie auch keine untrüglichen Merkmale der Kirche sein. Vielmehr 6. kommen sie zumeist auch der Kirche der Boshaften, der Ketzer 2c. zu. Vergleiche das, was oben über die Beinamen der Kirche bemerkt worden ist.

Falsch ist ferner die Behauptung der neuen Photinianer, daß die Reinheit der Lehre kein Merkmal der Kirche bilde, und daß es gar nicht der Mühe werth sei, sich um die Merkmale der wahren Kirche viel zu kümmern. (Catech. Racov. de eccl. visib. c. 1. p. 336. 337. Ostorod. inst. c. 42. p. 402. 403.)

14. Schließest du denn nun aus den angegebenen Merkmalen mit Sicherheit, daß die Lutherische Kirche die wahre, katholische und apostolische Kirche sei?

Mit größter Sicherheit schließe ich das, weil die angegebenen Merkmale der wahren Kirche ihr vorzüglich zukommen; indem sie

1. die ganze unverfälschte Lehre der Propheten und Apostel, wie sie in der Heil. Schrift geschrieben steht, annimmt, glaubt und lehrt;

2. die Sacramente nach Christi Einsetzung rechtmäßig verwaltet und austheilt Also muß sie die wahre katholische und apostolische Kirche sein.

Obige Beweisführung schließt von der Bezeichnung eines Dings auf das bezeichnete Ding selbst und vom eigenthümlichen und nothwendigen Merkmal auf das Subject desselben. Der Beweis des Satzes könnte leicht im einzelnen an allen Glaubensartikeln geführt werden, worüber man die Augsburgische Confession nachsehe, welche im J. 1530 dem Kaiser Carl V. überreicht worden ist, und welche so lange zu Recht bestehen wird, bis die Papisten sie aus Gottes Wort widerlegt haben, was nun und nimmermehr der Fall

sein wird. Es wird aber unsre Kirche die Lutherische genannt, nicht, als ob Luther ihr unsichtbares Haupt und Papst wäre, sondern weil sie sich zu der Lehre bekennt, zu welcher sich Luther nach dem reinen Worte Gottes bekannt und welche er durch Gottes Gnade gegen die Widersacher siegreich verfochten hat, nicht als ihr Urheber und Stifter, sondern als der, welcher sie in ihrer Reinheit wiederhergestellt hat. Nichts beweisen hiegegen folgende Einwendungen:

I. Die Lutherische Kirche sei neu, weil sie erst im J. 1517 in Sachsen ihren Anfang genommen und vorher nicht existirt habe. (Staplet. in relect. princ. fid. controv. qu. 5. art. 2. p. 128.) — Dieß ist falsch. Denn 1. die Lutherische Kirche ist die apostolische, weil ihre Lehre und Praxis durchaus mit den apostolischen Schriften übereinstimmt. Darum ist sie auch die älteste Kirche. „Das ist der Wahrheit am nächsten, was das Früheste ist; das ist das Früheste, was von Anfang an war; das ist von Anfang an, was von den Aposteln herrührt", sagt Tertullian (l. 4. contr. Marc. t. 3. p. 837. B.) Dagegen ist „eine Satzung, die nicht auf dem Grunde der Wahrheit ruht, nur ein alter Irrthum", wie Cyprian sich ausdrückt (contr. epist. Steph. ad Pompej. p. 330.). Darum ist sie nicht eine wirklich neue, sondern nur scheinbar eine solche; nicht eine von Luther gegründete, sondern nur die von ihm wiederhergestellte, wieder ans Licht gebrachte, nicht aber eine neu eingeführte Kirche. Falsch ist 2. daß sie vor dem J. 1517 nicht existirt habe. Denn unsre Religion hat jederzeit bestanden, und zwar a. sie selbst in der Heil. Schrift; b. sofern biblische Texte öffentlich vorgelesen wurden, was niemals ohne Wirkung und Frucht bleibt, Jes. 55, 10; c. sofern es Menschen gegeben hat, welche sie annahmen und bekannten, als da sind: α. kleine Kinder; β. Sterbende; γ. wahre Christen, welche sich im Verborgenen hielten; δ. Märtyrer und Bekenner; ε. die Kirche der Waldenser. (Siehe über diese den Catal. test. verit. p. 424 seq.)

II. Daß dieselbe unter dem Papstthum nicht gezeigt werden könne. (Becan. manual. l. 8. c. 3. conclus. 5. p. 76. n. 61.) — Und was denn dann? Auch zu Elias und Christus Zeiten konnte die Kirche nicht gezeigt werden. Folgt aber daraus: also hat sie auch nicht existirt? — Ferner war sie unter der Herrschaft des Antichrists in der Wüste, Offenb. 12, 14. „Sie hat sich in Höhlen verborgen, in Gefängnissen, in Klüften und Löchern der Erde." (Siehe Hilar. l. contr. Auxent. p. 217. Athanas. epist. ad solitar. vit. agent. t. 1. p. 654. E.) — Endlich hatte sie ihre Bekenner auch in Mitten des Papstthums, welche theils im Geist, theils mit Herz und Mund sich als ihre Glieder bekannt haben.

III. Daß sich auch nicht Eine Kirche aufweisen lasse, die durchweg dasselbe gelehrt habe wie Luther (Pistor. Wegweiser c. 4. 98). 1. Wir zahlen hier mit gleicher Münze: Es mögen doch die Papisten eine, wenn auch die allerkleinste, Kirche aufzeigen, welche vor 1000 Jahren in allen Glaubenslehren und Irrthümern mit ihnen übereingestimmt hätte. — 2. Unsre Lehre ist die apostolische. Da diese allezeit in der Kirche fortbestanden hat, so hat auch unsre Lehre in derselben bestanden. — 3. Man muß zwischen Fundamentallehren und weniger wichtigen Lehren unterscheiden. Die Uebereinstimmung im Glauben ist nach jenen, nicht gleichermaßen aber auch nach diesen zu beurtheilen. Den Grund der ersteren bildet der Text der Heil. Schrift, der immer in der Kirche beibehalten worden ist. — 4. Man muß wohl unterscheiden zwischen einem blühenden Zustand der Kirche und einem reinen Predigtamt einerseits und einem verderbten und verfälschten andererseits. Verderbliche Elemente und menschliche Meinungen, die eingedrungen sind,

sollen mit und nach Gottes Wort wieder ausgefegt werden. Auch durch ein unreines Predigtamt weiß Gott seine Gläubigen zuzubereiten, wie das Exempel des Zacharias und der Elisabeth zeigt, Luc. 1, 5.

IV. Daß es unsrer Kirche an einer ununterbrochenen Aufeinanderfolge der Prediger von den Aposteln her mangle. (Bellarm. a. a. O. 4. c. 8. tom. 2. col. 181. C. Staplet. relect. princ. fid. contr. 1. qu. 5. art. 2. p. 150. prob. 10.) Dagegen gilt: 1. Ein Anderes ist die räumliche Aufeinanderfolge und ein Anderes die Aufeinanderfolge oder der Zusammenhang der Lehre. Letzteres ist die wahre Succession, und diese haben auch wir, weil wir die apostolische Lehre haben. Ersteres dagegen ist nicht die wahre, weil auch die Ketzer und Schismatiker sie haben. 2. Die erstere ist keine fortlaufende. Darum war sie auch im A. Test. — 2 Chron. 15, 3. 7 — ja in der Römischen Kirche selbst oft unterbrochen, indem zu Zeiten der Stuhl eine Reihe von Monaten und Tagen leer stand. „Diejenigen, welche sich zu dem gleichen Glauben bekennen, sind auch des gleichen Stuhls theilhaftig", sagt der Nazianzener (orat. 31. in laud. Athan. t. 1. p. 526. C.). Die Papisten mögen immerhin, was den Ort betrifft, den Stuhl inne haben: „Die Erbschaft Petri haben darum doch diejenigen nicht, welche den Glauben Petri nicht haben." (Ambros. l. 1. de poenit. c. 6. t. 1. p. 156.)

V. Daß unsre Kirche keine Bischöfe und Priester habe (Bellarm. a. a. O. col. 181. C.). — Denn von Römischen Bischöfen weiß die Schrift Nichts; auch stellt sie keinen Unterschied auf zwischen einem Bischof und einem Priester. Siehe Apostg. 20, 28. Tit. 1, 3. Phil. 1, 1. 1 Petr. 5, 1, wo die zuvor Priester Genannten auch Bischöfe genannt werden und umgekehrt. Solche Bischöfe nun, wie die Heil. Schrift sie beschreibt, haben wir allerdings. Solche dagegen, von denen die Schrift Nichts weiß, mögen die Papisten immerhin haben.

VI. Daß Luther keinen rechtmäßigen Beruf gehabt habe. (Becan. manual. l. 1. c. 12. p. 353. p. 36. seq.) — Aber a. was das Predigen betrifft, so hatte er einen ordentlichen Beruf; da er 1. zu einem kirchlichen Amte ordinirt; 2. das Amt eines theologischen Lehrers ihm übertragen; 3. der Grad eines Doctors ihm verliehen wurde. Und obgleich er nicht gesandt wurde, das Papstthum zu bekämpfen, so wurde er doch gesandt, um Gottes Wort lauter zu predigen, was nicht geschehen konnte, außer nachdem zuvor die papistischen Irrthümer ausgefegt waren. b. Was die Reformation der Kirche betrifft, so kommt allerdings etwas von einem außerordentlichen Beruf noch dazu, wie sich dieses zeigt 1. an der Reinheit seiner Lehre und der Uebereinstimmung derselben mit der apostolischen; 2. an der außerordentlichen Wirkung seiner Lehre in der Bekehrung der Menschen; 3. an seinen ausgezeichneten Gaben; 4. an seinem überaus großen, unerwarteten Erfolg; 5. an der apostolischen Voraussagung, Offenb. 11, 3. 14.

VII. Daß es uns an Wunderwerken fehle. (Bellarm. l. 4. de not. eccl. c. 14. t. 2. col. 207. C. D. seq.) Denn deren bedurfte es 1. gar nicht, weil unsre Religion keine neue sein sollte, sondern die alte, welche durch die Wunderthaten der Propheten und Apostel schon längst bestätigt war. 2. Auch sind Wunderwerke nicht die nothwendigen Begleiter der wahren Kirche und Lehre, weil sich solche bei vielen reinen Lehrern nicht finden. 3. Vielmehr trifft man dieselben auch bei falschen Lehrern, Matth. 7, 23, wie das Beispiel der Donatisten zeigt, welche darum Augustin die Wunderthäter nennt (tract. 13. in Joh. c. 3. t. 9. col. 122. A.). 4. Die Wunderwerke der Papisten sind zum Theil rein erlogen, zum Theil Täuscherei, zum Theil Teufelswerk. Das Uebrige läßt sich aus dem oben Gesagten beurtheilen. Was

die Jesuiten über Luthers Person und den schlechten Lebenswandel der Lutheraner ausbreiten, sind unverschämte Lästerungen, die wir mit dem Worte des Basilius beantworten: „Lästerungen müssen auf das Haupt des Lästerers zurückfallen.“ (Contr. Irascent. p. 184.) Ach, von welchen Greueln strotzen die Päpste und Papisten!

Vom Predigerberuf und vom Kirchenregiment.

1. Da die Kirche die Gemeinschaft der Menschen ist, die berufen sind, so sage mir: Wie beruft Gott dieselben zur Gemeinschaft der Kirche?

Mittelbar, nämlich durch die ordentlichen Diener der Kirche.

Es heißt hier: mittelbar. Denn im Irrthum befinden sich die Schwenckfelder und Wiedertäufer, welche in ihrer Schwärmerei von unmittelbaren Eingebungen und Erleuchtungen durch den Heiligen Geist träumen. (Wigand. in Schwenckf. p. 11. 12. 13. Siehe Gerhard. L. C. de minist. eccl. t. 6. § 250 seq. p. 398 etc.) Nichts beweist für sie die Stelle Jer. 31, 34. (Siehe Gerhard. a. a. O.) Denn diese ist als vergleichungsweise gesprochen zu verstehen, weil im N. Test. eine deutlichere Erkenntniß Christi kommen sollte, als im A. Test.; da in jenem alle Vorbilder dieses geoffenbart worden sind, Hebr. 9, 8. — Ebensowenig beweist Joh. 6, 45: Sie werden alle von Gott gelehret sein, nämlich sowohl äußerlich durch das Predigtamt als auch innerlich durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes. Indem die Schwärmer beides in Gegensatz zu einander stellen, so stellen sie eben damit einen falschen und erdichteten Gegensatz auf.

2. Wer sind denn ordentliche Kirchendiener?

Diejenigen, welche durch eine rechtmäßige Berufung von Gott verordnet sind, das Wort Gottes recht zu lehren und die Sacramente richtig zu verwalten.

Diese Beschreibung nimmt Bezug 1. auf die wirkende Hauptursache, d. h. Gott, Matth. 9, 38. 1 Cor. 12, 28; 2. auf das Mittel der Berufung; 3. auf die Form oder die Art und Weise, welche darin besteht, daß die Berufung rechtmäßig sei. Hier gelten folgende Sätze: I. Das wahre und eigentliche Recht, Kirchendiener oder Prediger zu berufen, steht Gott allein zu. II. Kein Beruf ist ein wahrer Beruf, welcher nicht von Gott selbst ausgeht. 4. Auf die Ordination, d. h. Verordnung. 5. Auf den Zweck, der, entsprechend den Objecten, ein doppelter ist.

3. Was nennst du eine rechtmäßige Berufung?

Diejenige, welche Gott selbst entweder unmittelbar oder mittelbar durch ordentliche Mittel ergehen läßt.

4. Wie vielfach ist die rechtmäßige Berufung?

Zweifach: die eine ist die unmittelbare, die andre die mittelbare.

5. Welches ist die unmittelbare?

Die, welche von Gott selbst ohne Dienst von Menschen geschieht, Gal. 1, 1.

Sie heißt sonst auch die besondere und außerordentliche Berufung. Gott vollzieht dieselbe entweder 1. selbst, ohne den Dienst Anderer, wie die Berufung des Moses, des Elias, des Täufers und der Apostel war; oder 2. mit Verwendung gewisser zwischeneintretender Personen, wie er den Aaron durch Mosen, den Elisa durch Elias berufen hat; oder 3. durch das Loos, wie Matthias berufen wurde, Apostg. 1, 24. Dieß sind die verschiedenen Arten der unmittelbaren Berufung. Von dieser gelten folgende Sätze: I. Die außerordentliche Berufung ist immer von besonderen Gaben des Heil. Geistes und göttlichen Zeugnissen begleitet. II. Darum muß man denen, die unmittelbar berufen sind, unbedingt Glauben schenken, denn sie reden, getrieben vom Heil. Geist, 2 Petr. 1, 21. Der Art waren die Propheten, die Apostel &c. III. Die unmittelbare Berufung findet statt vornehmlich bei der Gründung oder Reinigung einer Kirche von Irrthümern. IV. Darum sind die, welche unmittelbar berufen werden, nicht an eine bestimmte Kirche gebunden, sondern mit der Vollmacht ausgerüstet, allenthalben zu predigen. Dieß gilt sonderlich von den Aposteln. V. Eine unmittelbare Berufung ist heutigen Tages für Kirchenlehrer nicht zu erwarten. Denn wir haben hinsichtlich derselben weder ein Gebot noch eine Verheißung Gottes. VI. Darum sind diejenigen zu verwerfen, welche sich einer solchen rühmen, 1 Joh. 4, 1. Sie sind für falsche Propheten zu achten, 5 Mos. 13, 1. 2 Thess. 2, 9. Dem widersprechen nicht die Beispiele des Philippus, Apostg. 8., und des Ananias, Apostg. 9, 10 (Ostorod. instit. c. 42. n. 12. p. 439. Catech. Racov. de ord. eccl. c. 2. p. 340). Denn jene Berufung fand nur für einen bestimmten Zweck statt, nämlich für den Vollzug der Taufe. Darum ist sie nicht allgemeiner, sondern besonderer Art und darum nicht als Beispiel zu gebrauchen.

6. Welches ist die mittelbare Berufung?

Diejenige, welche von Gott und durch den Dienst seiner Kirche in gewisser Ordnung und nach gewissen Gesetzen, die in Gottes Wort vorgeschrieben sind, ertheilt wird, 1 Tim. 3, 1. Tit. 1, 5.

Sonst heißt sie auch die gemeine und ordentliche Berufung. Beschrieben ist sie in der Antwort a. nach der wirkenden Hauptursache; b. nach den Mitteln; c. nach ihrer Form.

I. Ihr Urheber und Stifter ist Gott selbst. Hieraus folgt: die mittelbare Berufung ist eine wahrhaft göttliche. Denn Gott ist es, der da gibt Lehrer und Hirten, 1 Cor. 12, 28. Der Heil. Geist setzt Bischöfe ein, Apostg. 20, 28. Wer die Prediger verachtet, der verachtet Christum, Luc. 10, 16; sie sind Botschafter an Christi Statt, 2 Cor. 5, 20.

II. Vollzogen wird sie durch den Dienst der Kirche, daher die Prediger auch die Diener der Kirche genannt werden, 1 Cor. 3, 5. Hieraus folgt: Das Recht und die Gewalt, Prediger zu berufen, gehört der ganzen Kirche. Denn 1. das ganze Predigtamt gehört der Kirche, Eph. 4, 12. Matth. 18, 17. Ausdrücklich gilt: Der Kirche, und nicht den Prälaten, wie Bellarmin ohne Grund behauptet (l. 1. de cler. c. 4. t. 2. col. 243. B. lib. 3. de eccl. milit. c. 14. t. 2. col. 150.). 2. Es ist die Pflicht der ganzen Kirche, die reinen Lehrer von Verführern zu unterscheiden, Matth. 7, 15; und die Irrthümer zu meiden, Gal. 1, 8. 3. Dasselbe zeigt die Praxis der Kirche bei der Wahl des Matthias, Apostg. 1, 23. 24; der Diaconen, Apostg. 6, 3; der Aeltesten, Apostg. 14, 23. Daher hat auch die erste christliche Kirche alle Wahlen für ungiltig erklärt, welche ohne Beistimmung des Volkes vorgenommen waren. „Denn das gemeine Volk hat am aller=

ersten die Macht entweder tüchtige Prediger zu erwählen oder unwürdigen die Anerkennung zu verweigern" (Cyprian. l. 1. epist. 4. p. 19). „Gott befiehlt, daß der Priester vor der ganzen Gemeine dargestellt werde, d. h. er lehrt und zeigt, daß die Ordination des Priesters nicht anders, denn mit Wissen und Willen des anwesenden Volkes vorgenommen werden dürfe, damit in seiner Gegenwart entweder die Schuld der Bösen aufgedeckt oder die Verdienste der Guten gerühmt werden, und so die Ordination eine rechte und ordentliche sei, von Allen zuvor wohl erwogen, und gründlich geprüft." Gleich darauf sagt Derselbe: „Denn das gemeine Volk kennt das Leben jedes Einzelnen am besten und hat das Thun und Treiben eines Jeden aus seinem Wandel kennen gelernt" (a. a. O. p. 20).

Darum irren die Papisten, welche das Recht, Prediger zu berufen und zu ordiniren, nur dem Papst und seinen geschworenen Bischöfen zusprechen (Bellarm. l. 1. de cler. c. 4. t. 2. col. 243. C.). Nichts beweisen hiegegen folgende Einreden: 1. daß Aaron von Moses allein ohne die Beistimmung des Volkes zum Hohenpriester erwählt worden sei. (Bellarm. l. 1. de cler. c. 7. t. 2. col. 246. D. col. 247. A.) Denn a. dieses Beispiel ist ganz unähnlicher Art. Aarons Berufung war eine unmittelbare; hier aber handelt es sich um die mittelbare Berufung. b. Es ist ein falscher Schluß, von Moses auf den Papst schließen zu wollen. Denn der Papst ist nicht Mosis Nachfolger. — 2. Daß im Hebräerbrief (c. 5, 4) auf dieses Beispiel Bezug genommen ist. (Bellarm. a. a. O.) Denn der Ausdruck „gleichwie" bezieht sich nur auf die göttliche Berufung, welche von Gott aus erfolgt, nicht aber auf die äußere Form oder Art und Weise derselben. — 3. Das Beispiel Christi, Joh. 20, 21: Wie mich der Vater gesandt hat, also sende ich euch. (Derselbe col. 247. A.) Dieß ist wieder ein falscher Schluß, indem von der unmittelbaren Berufung auf die mittelbare geschlossen wird. Und wie ließen sich auch Christus und die Apostel mit den Römischen Päpsten hinsichtlich der Kirchengewalt vergleichen? — 4. Daß die Bischöfe Hirten, das Volk aber Schafe genannt werden, Apostg. 20, 28. 1 Petr. 5, 2. Nun komme den Hirten das Regieren, den Schafen das Regiertwerden zu (Ebenders. a. a. O. A.). Dieser Vergleich ist falsch. Denn er ist zu weit ausgedehnt. Sodann wird auch den Schafen geboten, der Stimme des Hirten zu folgen und die Miethlinge zu fliehen, Joh. 10, 5. 11. — 5. Die Concilien, welche das Recht, Prediger zu wählen, allein den Bischöfen mit Ausschluß des Volkes zusprechen. (Bellarm. d. l. D.) Denn damit ist ein falscher Zweck untergeschoben: es geschah, a. nicht, um die Beistimmung des Volkes auszuschließen und demselben wider seinen Willen Jemanden aufzunöthigen, sondern um thörichte Leidenschaften des Volkes zu zügeln; b. damit das Volk nicht sein Recht mißbrauche oder das Recht allein an sich reiße, oder den Geistlichen Vorschriften machen wolle; c. den betreffenden Concilien stellen wir andre Concilien entgegen, welche zu einem andern Schlusse gekommen sind. Richtig sagt der Papst Leo (epist. 89. p. 160. B.): „Man muß abwarten, wofür die Stimme der Pfarrkinder sich entscheidet, wie das Zeugniß des Volkes lautet; muß das Gutachten der Achtbaren einholen und darauf achten, welchen sie zum Prediger wählen." Derselbe (epist. 92. ad Rustic. Narbon. episc. c. 1. p. 163. B.): „Es gibt keine Rücksicht, welche gestattete, daß die für Bischöfe gelten sollen, welche weder von der Geistlichkeit gewählt, noch vom Volke begehrt worden sind." (Vergl. c. 1. dist. 62. et cap. 27. dist. 63.) — 6. Die Zeugnisse von Kirchenvätern (Bellarm. l. l. de cler. c. 7. t. 2. col. 248. A. seq.). Denn gerade das Gegentheil läßt sich aus unzähligen Zeugnissen derselben Väter beweisen.

III. Die Form oder Art und Weise besteht in der bestimmten Ordnung und den Gesetzen, die das göttliche Wort aufstellt. Hier gilt der Satz: In der Berufung der Diener des Worts ist der alte Brauch der apostolischen Kirche als einzige und wahre Richtschnur zu befolgen. Es besteht aber dieselbe: a. im Urtheil der Geistlichen; b. in der Abstimmung der Pfarrkinder; c. in der Bestätigung durch die Obrigkeit. Diese Ordnung nun befolgen wir meistens; denn a. eine bestimmte Person wird vom Patron oder Collator ernannt; b. deren Lehre und Beschaffenheit wird von den Geistlichen geprüft; c. der Betreffende wird der Kirche oder Gemeinde vorgestellt; d. wenn diese beistimmt und nicht Einsprache dagegen erhebt, so wird er gewählt; e. er wird von der Obrigkeit bestätigt, und f. von der Geistlichkeit ordinirt. Im Irrthum sind daher 1. diejenigen, welche das Recht, Prediger zu berufen, entweder a. den Predigern allein, oder b. der Obrigkeit allein; oder c. den Pfarrkindern allein zusprechen. (Siehe Gerhard. L. C. de minist. eccl. t. 6. c. 3. s. 4. § 85. p. 129.) Denn weil jenes Recht der ganzen Kirche gehört, so ist es eine falsche Theilung, dasselbe einem einzigen Theil zuzusprechen. Ferner sind die Prediger die Diener der Kirche, 2 Cor. 1, 24; nicht ihre Herren, 1 Petr. 5, 3. Es ist daher unrecht, wenn sie sich selbst die Rolle von Herren aneignen. Ebensowenig darf die Bestellung der Prediger der Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit unterstellt werden. Denn Christi Reich ist nicht von dieser Welt, Joh. 18, 36. Noch auch soll dieses Recht dem gemeinen Volk ohne Unterschied eingeräumt werden. Denn in der Kirche soll Alles ordentlich zugehen, 1 Cor. 14, 40. — 2. Die Obrigkeit, welche der Kirche wider ihren Willen Prediger aufzwingt. — 3. Die Wiedertäufer, welche ohne Unterschied Jedem aus dem großen Haufen, der dienenden Classe, ja selbst den Weibern erlauben, zu lehren, ohne daß die Betreffenden dazu gesandt, berufen, geprüft oder ordinirt 2c. wären. Dem widerspricht Jer. 23, 22: „Sie liefen, und ich sandte sie nicht"; Hebr. 5, 4: „Niemand nimmt ihm selbst die Ehre, sondern der auch berufen sei"; Röm. 10, 15: „Wie sollen sie predigen, wo sie nicht gesandt werden?"

Hieraus ergeben sich folgende Sätze: 1. Ohne ordentlichen Beruf soll Niemand in das öffentliche Predigtamt treten. 2. In der Kirche soll man Keinen als Prediger anhören, er sei denn ordentlich berufen. Indessen ist es erlaubt, ein kirchliches Amt zu begehren, 1 Tim. 3, 5. Doch soll es a. nicht leichtfertig, sondern mit Vorbedacht und Bescheidenheit geschehen; und b. so, daß man sich der Entscheidung der Kirche unterwirft und es denen, die es angeht, frei anheimgestellt sein läßt; c. so, daß man sich eine Berufung nicht durch Geschenke erbettelt, noch sie mit Gewalt durchsetzt. Sondern d. man soll Alles der Anordnung Gottes, wie, wann und wo es ihm gefällt, in Ergebung überlassen. Endlich e. soll man es nicht um schändlichen Gewinnes willen vornehmen. Hiebei ist zu beachten, daß nichtsdestoweniger ein Prediger seine ordentliche Besoldung mit gutem Gewissen fordern kann und soll. (Siehe Gerhard. L. C. de minist. eccles. c. 7. § 324 seq. p. 513.) Denn also hat es Gott geordnet, daß die, welche das Evangelium verkündigen, auch vom Evangelium leben sollen, 1 Cor. 9, 14. Vergl. Gal. 6, 6.

Es irren darum die Waldenser und Wiedertäufer, welche lehren, daß es im N. Test. den Predigern nicht gestattet sei, von einem festen Gehalte zu leben, sondern daß sie vielmehr gebunden seien, den Zuhörern umsonst zu dienen. (Wigand. in anabapt. part. 8. 100. 102. Gerhard. a. a. O. p. 514.)

Dagegen beweist Nichts, daß die Miethlinge getadelt werden, Joh. 10, 12. 13. Denn dieses geschieht nicht schlechthin, sondern nur in einer gewissen

Beziehung, sofern sie nämlich nur auf den Lohn, als das einzige Ziel ihrer Arbeit sehen und nur das Ihre suchen, nicht aber das, was Christi ist, Phil. 2, 21.

Ebensowenig beweist gegen uns die Stelle Matth. 10, 8: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es auch." (Wigand. a. a. O. p. 99.) — Dieß paßt gar nicht hieher; denn 1. redet der Herr nur von den Aposteln, deren Verhältniß ein ganz anderes war; 2. redet er vornehmlich von den wunderbaren Heilungen, und für diese will er nicht, daß sie Geld nehmen sollen.

7. Mit was für Cärimonien sollen aber rechtmäßig berufene Prediger ordinirt und zum Predigtamte eingeweiht werden?

Allein mit den bei den Aposteln üblichen Cärimonien. Es soll ihnen nämlich unter feierlichem Gebet und Handauflegung das öffentliche Predigtamt von einem ordentlichen Prediger anbefohlen werden.

8. Warum das?

1. Damit durch solch äußeres Zeichen der Segensertheilung dem Volke die hohe Würde des Predigtamtes vorgehalten werde.
2. Damit der so ordinirte Prediger vergewissert werde, daß er einen rechtmäßigen Beruf habe.
3. Damit derselbe an seine Amtsobliegenheiten erinnert werde.

Es ist oben gesagt worden: die Ordination sei zu vollziehen 1. mit Cärimonien. Folglich ist sie ein freies Mittelding, folglich nicht ein Gottesdienst, folglich nicht unbedingt nothwendig weder in Hinsicht auf Gottes Gebot noch in Hinsicht auf das Wesen des Predigtamts, weil sie zu diesem nicht gehört. Sondern sie wird, wie vorausgesetzt ist, ertheilt, theils weil sie in der ersten christlichen Kirche im Gebrauche war, theils um der aufgezählten heilsamen Zwecke willen.

Es irren somit: 1. die Papisten, welche lehren, daß Niemand das Predigtamt verwalten könne, er sei denn öffentlich ordinirt worden, und behaupten, daß die Handauflegung zum Wesen der Ordination gehöre (Bellarm. de sacr. ord. c. 9. t. 3. col. 1284. D. etc.).

2. Dieselben, indem sie die Ordination für ein Sacrament ausgeben, das durch den bloßen Vollzug der Handlung die Gnade und die Gaben mittheile, die zum Predigtamt nothwendig seien, und das ein unaustilgbares Gepräge ausdrücke, — wovon aber die Schrift nicht das Geringste weiß (Bellarm. de sacram. ord. c. 2. t. 3. col. 1272. B. — c. 10. col. 1288. B. — Concil. Trident. sess. 23. can. 3. 4.).

Ferner heißt es oben: „Mit den bei den Aposteln üblichen Cärimonien." Denn die Apostel haben sich allein der Cärimonien des Gebets und der Handauflegung bedient, siehe 2 Tim. 1, 6. 1 Tim. 4, 14. Apostg. 6, 7 und 8, 17 und 13, 3. So fand die Cärimonie des Handauflegens auch im A. Test. statt beim Segnen, 1 Mos. 48, 14; beim Brandopfer und Sündopfer, 3 Mos. 1, 4. 4, 4; bei der Einweihung der Priester, 4 Mos. 8, 10. Auch Christus hat die Kinder gesegnet unter Handauflegung, Matth. 19, 15. Mit Rücksicht auf eben diese dabei stattfindende Cärimonie wird die Ordination von den Griechen *χειροθεσία*, d. h. Handauflegung genannt. Wie es sich damit im Genaueren verhält, ist erklärt in C. Dieterichs Analysis

evang. Domin. XII. Trin. observ. 6. t. 2. p. 593, wo man nachsehen mag. So behalten denn auch wir diese Cärimonie als ein freies Mittelding bei.

Auf dem Irrwege dagegen sind die Papisten, indem sie thörichterweise bei der Ordination auf dem Salben mit Chrisam, dem Ohrenblasen, dem Plattenscheeren bestehen; da doch dieses nur abergläubische Menschenfündlein sind, daß nämlich die Kraft des Heil. Geistes mit dem Chrisam vereinigt sei, und daß die Kraft, Andre selig zu machen, vermittelst des Anhauchens mitgetheilt werde. (Bellarm. de sacr. ord. c. 12. tom. 3. col. 1289. A.) Ueber diese Dinge beobachtet die Schrift ein tiefes Stillschweigen, darum sind sie nichtig und grundlos und folglich verwerflich.

Sodann ist oben gesagt: „Von einem ordentlichen Prediger". Denn es genügt, wenn die Ordination vollzogen wird, sei es von Einem Prediger im Namen der Geistlichkeit, oder, um den Eindruck zu erhöhen, von mehreren. Eine Irrlehre aber ist es von den Papisten, wenn sie vorgeben, daß zur Ordination Eines Bischofs wenigstens drei andre Bischöfe erforderlich seien. (Bellarm. l. 4. de not. eccles. c. 8. t. 2. col. 180. D. und c. 1. dist. 64.) Die Apostel wissen davon Nichts, was auch immer die Apostolischen Canones davon sagen mögen, von denen kein Zweifel ist, daß sie nicht von den Aposteln herrühren. Und haben denn nicht dem Timotheus die Aeltesten die Hände aufgelegt? Warum sollte also dieses Recht den Bischöfen allein zustehen? Siehe 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Zuweilen hat auch nur Einer die Ordination vollzogen, 1 Tim. 5, 22. Tit. 1, 5. Apostg. 14, 23. Was Bellarmin (lib. 1. de cler. c. 11. col. 258. D.) von den sieben Rangstufen faselt, als da sind 1. Priester, 2. Caplan (Diaconus), 3. Untercaplan (Subdiaconus), 4. Nachgänger (Acoluthus), 5. Leser (Lector), 6. Teufelsbeschwörer (Exorcista), 7. Thürhüter (Ostiarius), — sind eitel Mönchspossen, von denen die Schrift Nichts weiß. Wir überlassen sie darum billig ihnen selbst.

9. Worin besteht denn das Amt eines Predigers?

Darin, daß er 1. das Wort Gottes mit Beständigkeit, rein und unverfälscht lehre;

Damit aber dieses geschehe, muß der Prediger mit den zu diesem Amte nothwendigen Gaben ausgestattet sein, siehe 2 Tim. 3, 17. Tit. 1, 9; auf daß nämlich Alles gerichtet werde 1. zur Lehre, 2. zur Strafe, 3. zur Züchtigung, 4. zur Besserung, 5. zur Vermahnung, 6. zum Trost, 7. zur Stärkung. Wer in diesen Stücken stillschweigt, ist kein treuer Prediger.

2. daß er die Sacramente nach der Einsetzung Christi treulich ausspende;

3. daß er „allenthalben sich selbst stelle zum Vorbilde guter Werke mit unverfälschter Lehre, mit Ehrbarkeit", Tit. 2, 7;

Ueber diese zum Amt gehörigen Stücke siehe 1 Tim. 3, 2 folg. C. 4, 12. 1 Theß. 2, 10. 2 Cor. 6, 3. 1 Petr. 5, 3. Hier gelten folgende Sätze: 1. Der anstößige Lebenswandel eines Predigers thut der Reinheit der Lehre keinen Abbruch. 2. Darum sind die Sacramente nichtsdestoweniger kräftig und wirksam, wenn sie auch von einem gottlosen Prediger ausgetheilt werden. Denn sie sind nicht des Predigers, sondern Christi Sacramente, welcher der Herr des Predigtamts ist und durch dasselbe wirkt. Falsch ist die Behauptung der Donatisten und Wiedertäufer, daß die Amtsverrichtungen

gottloser Prediger unwirksam seien. (Prateol. l. 4. el. haeres. 14. p. 149. Wigand. p. 103. 108. 114.)

4. daß er nach der Vorschrift des Wortes Gottes die Kirchenzucht fleißig handhabe.

10. Worin besteht denn aber die Kirchenzucht?

Sie besteht vornehmlich in zwei Stücken, nämlich 1. in der Gewalt der Schlüssel,

2. in der Sorge für gebührende Ordnung.

11. Was ist die Gewalt der Schlüssel?

Es ist diejenige Gewalt, vermöge deren die Prediger nach Christi Befehl die bußfertigen Sünder von Sünden lossprechen, die unbußfertigen aber von der Gemeinschaft der Kirche ausschließen.

Diese Gewalt wird auch „die kirchliche Hoheit (Autorität) und Rechtsgewalt (Jurisdiction“) genannt, sowie „die Schlüssel des Himmelreichs“, nach Matth. 16, 19: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben.“ So werden sie in übertragener Bedeutung genannt zur Bezeichnung der den Predigern, als den Haushaltern Gottes, zustehenden Gewalt, nach Gottes freiem Willen in das Haus der Kirche Einlaß zu gewähren und zu versagen. Aufgethan wird nämlich dem, der glaubt und Buße thut; ausgeschlossen dagegen wird der, der nicht glaubt und nicht Buße thut. Merke: Diese Kirchengewalt unterscheidet sich von der Staatsgewalt 1. materiell; indem die letztere sich auf irdische und vergängliche Dinge bezieht, welche nur für dieses Leben von Werth sind, die erstere dagegen auf geistliche Dinge, welche zum Gottesdienst gehören, 1 Cor. 6, 3. 2. In Hinsicht auf den Zweck. Denn der Endzweck der letzteren ist die Ruhe der menschlichen Gesellschaft, Röm. 13, 3. 4; der der ersteren dagegen die Ruhe des Gewissens. Die eine hat zu thun mit dem Himmel, die andre mit dem Weltgetümmel. 3. In Hinsicht auf ihre wesentliche Form. Die Staatsgewalt ist willkürlich und befehlshaberisch; die Kirchengewalt ist durch Gottes Gesetz genau bestimmt und nur dienender Art. Letztere steht unter der Leitung des göttlichen, erstere unter der des menschlichen Gesetzes. Die erstgenannte bedient sich des weltlichen, die letztgenannte des geistlichen Schwertes.

Irrthum und Unrecht ist es daher von den Römischen Päpsten, daß sie sich das Recht beider Schwerter und eine mehr denn fürstliche und dictatorische Gewalt beides, in Staat und Kirche, anmaßen (Bellarm. l. 4. et 5. de potest. pontif. tom. 2. col. 801 seq. c. unic. de maj. et obed): im Widerspruch mit Christi Wort: „Die weltlichen Könige herrschen, ihr aber nicht also“, Luc. 22, 25, und 1 Petr. 5, 3: „Nicht als die über das Volk herrschen.“

Hiegegen beweisen Nichts folgende Einwürfe: 1. Die Worte: „Siehe, hier sind zwei Schwerter“, Luc. 22, 38. (Bellarm. a. a. O. c. 5. p. 896. B.) Denn a. was soll hieraus folgen, etwa: deßwegen hat der Papst das Recht beider Schwerter —? Das wäre ja lächerlich. b. Der Herr redet nicht vom Herrschen, sondern vom Verfolgung-leiden. c. Er redet nicht den Petrus allein, sondern alle Jünger an. d. Nicht Petrus allein, sondern alle Jünger antworten: „Siehe“ 2c. Was hat aber das Alles mit dem Papst zu schaffen?

2. Das Beispiel der Priester im A. Test., 5 Mos. 17, 8 (Ebenders. l. 4. de pontif. c. 16. tom. 1. col. 859. A.). — Denn a. von der Gestalt des mosaischen Staatswesens läßt sich auf die des christlichen Staatswesens kein Schluß ziehen. Denn sonst müßte b. der Papst auch unterscheiden, was Aussatz sei und was nicht. Der Papst! — „Es ist klar", schreibt Bernhard an den Papst Eugenius (l. 2. de consider. col. 869. D.), „den Aposteln wird das Herrschen untersagt: und du wagst es nun, entweder das Apostelamt zugleich mit der Herrschaft oder die Herrschaft zugleich mit dem Apostelamt führen zu wollen! Beides ist dir unbedingt verboten. Wenn du beides zugleich haben willst, so wirst du beides verlieren." — „Unsre Waffen sind nicht fleischlich", 2 Cor. 10, 4.

12. Von wem ist diese Schlüsselgewalt den Predigern gegeben?

Von Christo selbst ist sie den Aposteln und deren rechtmäßigen Nachfolgern gegeben worden, da er spricht: „Was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein, und was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein." Matth. 16, 19. C. 18, 18. Joh. 20, 22.

Sie hängt also nicht von der Person und Würdigkeit des Predigers ab, sondern von der Autorität Christi, dessen bloße Diener und Beamte die Prediger sind. Gott allein vergibt die Sünde, Marc. 2, 7, nämlich aus eigner Macht und Befugniß. Allerdings vergeben auch die Prediger Sünden, aber nur als Mittel und Werkzeuge, oder durch äußeren Dienst, durch welchen jedoch der Heil. Geist wirkt. „Darum, wenn sie Sünden vergeben oder behalten, so ist es in Wahrheit der in ihnen wohnende Heil. Geist, der dieselben vergibt oder behält." (Cyrill. l. 12. in Joh. c. 56. t. 1. col. 617. D.) „Nicht der Mensch ist es, der da bindet, sondern Christus, der diese Gewalt dem Menschen gegeben hat." (Chrysost. sup. ep. ad. Hebr. hom. 4. in c. 2. t. 4. col. 1693. C.) Es irren die Papisten, indem sie die oberste Gewalt der Schlüssel allein ihrem Papst zusprechen. Nichts beweist für sie der Einwurf, daß die Schlüssel allein dem Petrus übergeben worden seien, Matth. 16, 18. Bellarmin macht geltend, daß der Papst zu Rom der Nachfolger des Petrus sei in der Kirchenmonarchie sowohl nach göttlichem Recht als auch in Anbetracht der thatsächlichen Nachfolge (lib. 2. de rom. pontif. c. 12. t. 1. col. 633 seq. Vergl. das folgende Capitel und lib. 4. — Gregor. de Valent. analys. part. 7. p. 229). — Denn die Schlüssel sind allen Aposteln gegeben worden, Joh. 20, 22. Matth. 18, 18. — Aber auch zugegeben, sie seien dem Petrus allein gegeben, was ginge denn das den Papst an? (Siehe des Verfassers Analys. evang. in fest. Petr. et Pauli p. 3. obs. 2.)

13. Wie vielfach ist die Gewalt der Schlüssel?

Zweifach, nämlich eine lösende und eine bindende, oder die Absolution und die Excommunication, Matth. 16, 19. Luc. 24, 47.

Das Predigtamt, durch welches die Sünden gelöst und gebunden werden, ist zwar nur Eines, und so ist auch der Schlüssel zum Auf- und Zuschließen des Himmelreichs nur ein einziger; allein doppelt ist er in Ansehung der Verschiedenheit der Objecte sowie der Wirkungen. Der eine wird genannt der Löseschlüssel oder der von Sünden lossprechende und den Himmel aufschließende, daher auch die Absolution (Lossprechung); der andre der Binde-

schlüssel, der die Sünden behält und den Himmel den mit den Banden der Sünde Gefesselten zuschließt, daher auch die Excommunication oder der Bann.

14. Was ist der Löseschlüssel oder die Absolution?

Er ist die Verkündigung der Vergebung der Sünden durch einen ordentlichen Prediger für die wahrhaft Bußfertigen, welche geschieht im Namen Christi, Luc. 24, 47. Joh. 20, 23.

Diese Beschreibung nimmt hauptsächlich Bezug 1. auf die Mittelsperson, 2. auf die wirkende Hauptursache, 3. auf das Object. Es ist aber diese Absolution theils eine öffentliche, welche öffentlich an alle ergeht, die nach dem Wort glauben, theils eine Privatabsolution, welche im Einzelnen privatim Diesem oder Jenem die Vergebung seiner Sünden verkündigt: „Dir sind deine Sünden vergeben", Matth. 9, 2.

15. Was ist der Bindeschlüssel oder der Bann?

Er ist die Verkündigung durch einen ordentlichen Prediger, im Namen Christi, für die Ungläubigen und Halsstarrigen, daß ihnen ihre Sünden sollen behalten sein, und deren Ausschließung aus der Gemeinschaft der Kirche so lange, bis sie Buße thun.

Diese Beschreibung bildet das Widerspiel der vorigen. Sie betrifft 1. die Mittelsperson, 2. die wirkende Hauptursache, 3. das Object, 4. die doppelte Wirkung, nämlich a. das Behalten der Sünden und b. die Ausschließung von der Gemeinschaft der Kirche und Sacramente. Auch der Bann ist theils ein öffentlicher, welcher allen Unbußfertigen im Ganzen und Allgemeinen gilt, 1 Tim. 5, 20; theils ein privater, durch welchen dieser oder jener Einzelne der Verdammniß übergeben wird, wie der Blutschänder, 1 Cor. 5, 3 ff. Hiebei ist genau zu merken, daß der Bann nicht nach unbeschränkter Willkür über Alle und Jede verhängt werden darf, sondern daß derselbe durch Gottes ausdrückliches Wort genau bestimmt ist. Es sündigen darum

1. die Prediger, welche Unbußfertige absolviren, dagegen Unschuldige in den Bann thun, 3 Joh. V. 10;

2. die Papisten, welche diese Gewalt in eine reine Tyrannenherrschaft verkehren. Darum haben auch die Bannflüche, welche der Papst im Widerspruch mit Gottes Wort gegen Unschuldige schleudert, nicht mehr zu bedeuten, als der Donner, den Einer mit der Gießkanne nachmacht, und als die Blitze, die nicht einschlagen. „Fesseln, die die Ungerechtigkeit anlegt, zersprengt die Gerechtigkeit wieder" (caus. 11. quaest. 3. cap. coepisti. 48. ex Augustin. serm. 16. in Matth. tom. 10. col. 70. B. Tripartit. hist. l. 5. c. 17. p. 69. A.). „Wenn wir von den Menschen verdammt werden, so werden wir von Gott freigesprochen" (Tertull. apolog. c. 50. t. 1. p. 95. B.);

3. dieselben Papisten, indem sie Heuschrecken, Aale, Fliegen rc. mit dem Bann belegen, wie man von Bernhardus erzählt, daß er die Fliegen in einem Kloster seines Ordens in den Bann gethan habe. (Histor. Lombard. 114. b.) Wie thöricht und lächerlich!

16. Warum ist die Sorge für gebührende Ordnung in der Kirche nothwendig?

Damit Alles, insonderheit aber kirchliche Cärimonien und sonstige freie Mitteldinge, in der Kirche ordentlich und ehrlich

verrichtet werden, 1 Cor. 14, 40, und zur Erbauung, nicht zur Verwüstung gereichen, 2 Cor. 10, 8. 13, 10.

17. Was nennt man denn Mitteldinge?

Die gleichgiltigen Dinge und Ordnungen, welche die Cärimonien und äußerlichen Gebräuche betreffen, die uns von Gott weder geboten noch verboten sind und darum von uns beliebig beobachtet oder unterlassen werden können, vorausgesetzt, daß dabei Aberglauben und Aergerniß vermieden werde.

Ein Mittelding (adiaphorum) ist soviel als etwas Gleichgiltiges, Freigestelltes, das man nach Belieben halten oder unterlassen mag, wofern das eine oder das andre nicht in der Meinung geschieht, als sei damit Gott ein Dienst gethan, oder die Nothwendigkeit gebiete es. Dahin gehören die Unterschiede in den Zeiten, Speisen, der Kleidung; die Cärimonien beim Predigen Vorlesen, Beten, Kerzenanzünden u. a. Hierüber sind folgende Sätze zu merken: I. Mitteldinge können, so weit sie nämlich wirklich Mitteldinge sind und bleiben, ohne Verletzung des Gewissens und der christlichen Freiheit entweder beobachtet oder unterlassen werden; doch so, daß vermieden werde a. der Aberglaube, indem man meint, das Beobachten oder das Unterlassen sei nothwendig und ein Gott wohlgefälliger Dienst, während sie uns doch nicht von Gott geboten sind. b. Das Aergerniß, damit nämlich nicht durch dieselben die Reinheit der rechten Lehre gefährdet werde und dagegen falsche, ketzerische Lehre Eingang finde; oder Schwachgläubige wankend gemacht und der Wahrheit entfremdet; oder die Falschgläubigen ermuthigt, oder denen, die einem leichtsinnigen Wandel ergeben sind, für ihre Schlechtigkeit Thür und Fenster geöffnet werden. II. Sowie darum Mitteldinge für einen Gottesdienst oder für verdienstlich oder nothwendig angesehen werden, oder irgendwie daraus ein Aergerniß entsteht, so hören sie sofort auf, Mitteldinge zu sein und können ohne Verläugnung der christlichen Freiheit nicht angenommen oder beibehalten werden. So war die Beschneidung zuerst im N. Test. ein Mittelding. Darum hat Paulus den Timotheus ohne Beeinträchtigung der christlichen Freiheit beschneiden lassen. Aber sobald falsche Brüder auf die Beschneidung als etwas zur Seligkeit Nothwendiges drangen, wollte er durchaus nicht, daß Titus beschnitten würde, damit die Wahrheit des Evangeliums nicht gefährdet würde. Siehe Gal. 2, 11. So ist der Unterschied der Speisen und der Festtage dem Paulus ein freies Mittelding, Col. 2, 16. Sobald derselbe aber beobachtet wird unter der Voraussetzung, er sei ein Gottesdienst und eine nothwendige Pflicht, ist er für ihn eine Teufelslehre, 1 Tim. 4, 1. — III. Darum muß man nach Pauli Vorgang in Mitteldingen den Glaubensschwachen zuweilen nachgeben; den falschen Aposteln dagegen, welche dieselben als nothwendige Stücke den Gewissen aufnöthigen wollen, darf man, ebenfalls nach Pauli Vorgang, auch nicht eine Stunde lang sich fügen und nachgeben, sondern muß ihnen ins Angesicht widerstehen, Gal. 2, 11. — Es irren darum

1. die Papisten, welche die Cärimonien nicht als Mitteldinge gelten lassen wollen, sondern dieselben für nützlich, nothwendig und einen Theil des Gottesdienstes erklären. (Bellarm. l. 2. de sacram. effect. c. 31. t. 3. p. 220. B. Vergl. Concil. Trident. sess. 6. can. 13.)

2. Von den Evangelischen diejenigen, welche zur Zeit des Interims die päpstlichen Cärimonien gutgeheißen haben. (Osiand. epit. hist. eccl.

centur. 16. l. 2. c. 69. p. 493. Schluesselburg. catal. haeret. l. 13. p. 790 seq.)

18. Ist es denn nun erlaubt, mit den kirchlichen Cärimonien zuweilen Veränderungen vorzunehmen und die hergebrachten abzuschaffen?

Gewiß ist das erlaubt; jedoch nur dann, wenn es geschieht

1. mit Wissen und Willen der Obrigkeit und der Geistlichkeit;

2. mit Zustimmung, und nicht gegen den Willen der Kirche;

3. auf einen gerechten, dringenden Grund hin;

4. ohne daß die reine Lehre dadurch verfälscht und verworfen würde;

5. ohne daß dadurch verkehrter Aberglaube und falsche Religion mit eingeführt würde;

6. ohne daß dadurch Aufruhr hervorgerufen und den Schwachen Aergerniß gegeben würde.

Wenn dagegen eine oder mehrere von diesen Bedingungen mißachtet werden, so wird dadurch die christliche Freiheit beeinträchtigt. Auf dem Irrwege befinden sich darum die Calvinisten, welche zum großen Aergerniß der Schwachen und zum Schaden der Kirche Neuerungen in den Cärimonien vornehmen, ohne daß ein triftiger und dringender Grund dazu vorläge, in der abergläubischen und verkehrten Voraussetzung, daß die althergebrachten Cärimonien unrein und verdammlich, diejenigen dagegen nothwendig seien, welche sie selbst der Kirche aufzwingen. (Beza de coena Dom. contr. Westphal. ad cap. 36. vol. 1. p. 254 seq.) Siehe oben beim Ersten Gebot von den Bildern. Nichts beweist für sie der Einwurf, daß die Cärimonien zu Zeiten von den Papisten eingeführt und zur Abgötterei mißbraucht worden seien. (Ebenders. epist. 8. vol. 3. p. 210.) Denn ein Götze ist Nichts in der Welt, 1 Cor. 8, 4. Man soll nicht forschen, auf daß man des Gewissens verschone, 1 Cor. 10, 27. Dem Reinen ist Alles rein, Tit. 1, 15.

Vom Aergerniß.

19. Du sagst, daß man bei der Abschaffung der Cärimonien es vermeiden müsse, den Schwachen Aergerniß zu geben. So sage mir nun kurz, was Aergerniß sei.

Aergerniß ist jegliches Wort oder That, dadurch ein Anderer ärger gemacht wird.

Es geschieht dieses auf mannigfache Weise: theils 1. dadurch, daß er zum Irrthum verführt, theils 2. indem er im alten Irrthum bestärkt, theils 3. indem er durch das schlechte Beispiel zur Nachahmung verlockt, theils 4. indem er mehr und mehr im Haß gegen die Wahrheit verbittert, theils 5. indem er von der Annahme derselben abgeschreckt, theils 6. indem er zum Abfall verleitet wird 2c.

20. Wie vielfach ist das Aergerniß?

Zweifach, nämlich 1. das gegebene, und 2. das genommene Aergerniß.

21. Was nennst du das gegebene Aergerniß?

Wenn Jemandem entweder durch falsche Lehre oder durch böses und unzeitiges Reden oder Handeln Anstoß gegeben wird.

Hier gilt der Satz: Aergernisse dieser Art sind sehr schwere Sünde und deßwegen mit allem Fleiß zu fliehen und zu meiden, Matth. 18, 6.

22. Was nennst du das genommene Aergerniß?

Wenn gottlose Menschen und Heuchler entweder an reiner Lehre oder an einer ehrbaren und nothwendigen Rede Anstoß nehmen.

Hier gelten folgende Sätze: I. Was gut ist, ärgert Niemanden außer den Schlechtgesinnten. (Tertull. lib. de virg. vel. t. 2. p. 367. A.) II. Darum darf und kann um genommenen Aergernisses willen Nichts unterlassen werden, was gottselig, ehrbar und nothwendig ist.

III. Von der Rechtfertigung und vom Glauben.

1. Warum heißt es im Apostolischen Symbolum: „Ich glaube Vergebung der Sünden?

Weil ich gewißlich dafür halte, daß ich vor Gott aus eigenen Kräften nicht gerecht werden kann, sondern daß mir die Vergebung meiner Sünden aus Gnaden durch den Glauben an Jesum Christum geschenkt wird. Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist wahre Rechtfertigung.

Die Begriffe „Sünde" und „Gerechtigkeit" schließen einander aus. Setzt man die Sünde, so hebt man damit die Gerechtigkeit auf. Hebt man die Sünde auf, so setzt man eben damit die Gerechtigkeit. Denn hier gibt es kein Mittleres; darum ist das Fehlen des einen soviel, als das Vorhandensein des andern. Hiebei ist die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi zugleich mit eingeschlossen, weil ohne dieselbe keine Vergebung der Sünden statthaben kann.

2. Was ist nun die Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott?

Die Rechtfertigung ist eine Handlung Gottes, durch welche er einem sündigen Menschen, der wahrhaft an Christum glaubt, aus bloßer Gnade und Barmherzigkeit, um des Verdienstes Christi willen die Sünden vergibt und ihn zum ewigen Leben annimmt, Röm. 3, 24 ff. C. 4, 4. 5. Gal. 2, 3 ff.

Oder kürzer: sie ist die Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die umsonst und aus Gnaden geschieht durch den Glauben. Der definirte Begriff aber ist „Rechtfertigung", sofern ihr die Verdammung entgegengesetzt wird, Röm. 5, 18. Diese beiden Wörter sind der Gerichtssprache entnommen, und zwar bezeichnet „gerechtfertigt werden" soviel als: von den Sünden und den ewigen Strafen der Sünden losgesprochen und für gerecht erklärt werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen in den Stellen Sprüchw. 17, 15: „Wer dem Gottlosen Recht spricht und verdammt

den Gerechten" ꝛc.; Jes. 5, 23: „Wehe denen, die dem Gottlosen Recht sprechen um Geschenkes willen" ꝛc.; Röm. 8, 33: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Christus ist hie, der gerecht macht." Vergl. 2 Mos. 23, 7. 5 Mos. 25, 1. Luc. 18, 24. Röm. 5, 16. Psalm 143, 2.

Es irren somit die Papisten, indem sie im Widerspruch mit den Zeugnissen der Schrift — 1. läugnen, daß das Wort „Rechtfertigung" oder „Gerechtigkeit" ein gerichtlicher Ausdruck sei und Freisprechung bedeute. (Bellarm. l. 2. de justif. c. 3. t. 4. col. 898. D.); und 2. behaupten, unter Rechtfertigung sei eine Einflößung der Gerechtigkeit zu verstehen (Coster. enchirid. c. 6. p. 218), und „rechtfertigen" sei soviel als: gerecht machen durch Eingießen von Gerechtigkeit (Bellarm. a. a. O. col. 898) oder von neuen anhaftenden Eigenschaften, durch welche der Sünder in Gottes Augen gerecht werde. (Siehe Concil. Trident. sess. 6. c. 16.) — Alles falsch! Denn 1. kann durch kein Zeugniß der Schrift erwiesen werden, daß „gerechtfertigt werden" im Sinne einer Einflößung oder Eingießung von Gerechtigkeit zu verstehen sei. 2. Paulus definirt die Rechtfertigung als die Vergebung der Sünden und Nichtzurechnung derselben, Röm. 4, 7. Aber die Vergebung der Sünden ist nicht eine Eingießung der Gerechtigkeit. Denn diese beiden Begriffe widersprechen einander, wie die Papisten selbst zugeben. 3. Die Hervorbringung guter (den Papisten zufolge verdienstlicher) Werke ist nicht eine Eingießung der Gerechtigkeit, sondern die Wirkung derselben. 4. Das Wesensprincip der Rechtfertigung ist ein Einziges. (Concil. Trid. c. 7. sess. 6.) Aber Eingießung der Gnade, Vergebung der Sünden und Hervorbringung verdienstlicher guter Werke sind drei Principien, welche darstellen einen Habitus oder eine Erzeugung, eine Wegnahme oder Austilgung, einen Actus oder eine Wirkung. Besteht somit die Rechtfertigung in der Vergebung der Sünden, so kann sie nicht bestehen in der Eingießung der Gnade, noch auch in der Hervorbringung guter Werke ꝛc.

Mit Unrecht berufen sich die Gegner 1. auf zahlreiche Aussprüche der Heil. Schrift (Bellarm. a. a. O. l. 2. de just. c. 3. col. 897 seq.). Denn sie treiben hiebei meist ein trügerisches Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen gleichlautender Wörter. Denn „Gerechtigkeit" und „rechtfertigen" bedeuten nicht in allen Stellen das Gleiche, wie aus den Worten selbst hervorgeht, auf die sie sich berufen. Jene Ausdrücke bezeichnen theils die wirkliche Gerechtigkeit, theils die Lossprechung von Sünden, welche eine Relation ist; nirgends aber bezeichnen sie die inhärirende oder habituelle Gerechtigkeit, welche in die Categorie der Qualität gehört.

Ebensowenig beweist 2. ihre Unterscheidung zwischen der ersten oder habituellen Rechtfertigung, wenn nämlich aus dem ungerechten ein gerechter Mensch werde, und der zweiten oder actuellen, wenn nämlich der Gerechte an Gerechtigkeit und Heiligkeit noch zunehme. (Ebenders. l. 2. de justif. c. 15. col. 939. A. Coster. enchir. c. 6. p. 219.) Denn von diesem Unterschiede weiß die Schrift Nichts. Sodann ist die Rechtfertigung nur Eine und zwar eine vollkommene. Folglich ist auch ihr eigentliches Wesen nur Eins. Somit kann es nicht eine geben, die vollkommen wäre, und eine zweite, die blos angefangen wäre; wovon die eine die größere, die andre die kleinere wäre.

Ungereimt ist ferner 3., was die Papisten wollen, daß nämlich Abraham nur nach der ersten Art gerecht geworden sei, Röm. 3 und 4. Denn er war ja mitten im Fortgang der guten Werke.

Einen 4. Einwurf erheben sie auf Grund von Offenb. 22, 11: „Wer fromm ist, der sei immerhin fromm" (Vulgata: Qui justus est, justificetur adhuc. — Siehe Bellarm. a. a. O. 2. c. 3. t. 4. col. 899. C.). — Aber

diese Stelle handelt vom Fortfahren und Beharren in der Gnade der Rechtfertigung und Heiligung, oder vom angefangenen neuen Gehorsam, welcher die Folge der Rechtfertigung ist, nicht aber von der zugerechneten Gerechtigkeit.

Nichts beweist 5. die Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung und Erlösung (Pistor. Wegweiser, c. 5. p. 231. Mentzer. disput. antipist. 5. th. 18. p. 191 seq.). Denn auch von einer solchen Unterscheidung weiß die Schrift Nichts, da beide auf den gleichen Ursachen beruhen und als gleichbedeutend mit einander vertauscht werden. Denn es heißt, daß wir aus Gnaden selig werden durch den Glauben nicht aus Verdienst der Werke. Siehe 2 Tim. 1, 9. Apostg. 15, 11. Röm. 11, 6. Tit. 3, 5. Eph. 2, 8 &c. Merke hier beiläufig, daß ein Unterschied ist zwischen Rechtfertigung und Erneuerung. 1. Die erstere nämlich geht voran und wird dem Glauben zugerechnet; die letztere, als eine Frucht der Gerechtigkeit, Phil. 1, 11, und des Geistes, Gal. 5, 22, folgt nach. 2. Jene ist durchaus und allseits vollkommen, diese ist hienieden unvollkommen und nicht in Allen gleich.

Der Gattungsbegriff der Rechtfertigung ferner ist in der Definition bezeichnet als „Handlung". Denn Paulus gebraucht Wörter, welche ein Handeln bezeichnen, als: rechtfertigen, erlösen, Sünden vergeben &c. Und zwar ist es eine Handlung Gottes, welcher allein die Sünden vergibt, Marc. 2, 7, und heilig macht, Jes. 43, 11. Hiebei fassen wir das Wort „Gott" im wesentlichen Sinne, sofern es den drei Personen der Dreieinigkeit gemeinsam ist. „Denn die Rechtfertigung, von welcher vorausgesetzt wird, daß sie vom Vater herrühre, rührt allerdings auch vom Sohne her, und die, welche der Sohn schenkt, ist auch des Vaters" (Cyrill. dial. de Trin. l. 5. t. 2. col. 341. A.).

Die wesentliche Form oder der Artunterschied ist die Vergebung der Sünden selbst und die Annahme zum ewigen Leben, oder, was dasselbe ist, die Freisprechung von Sünden und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, Psalm 32, 1. Röm. 4, 7.

Irrig ist hiebei die Behauptung der Papisten, daß unter Sündenvergebung zu verstehen sei die vollständige Vernichtung der Sünden, als ob sie mit der Wurzel ausgerottet würden, so daß gar Nichts von ihnen übrig bliebe. (Pistor. Wegweiser c. 5. p. 161.) — Ungereimt! Denn dann wären ja die Gerechtfertigten ohne Fleisch und ohne Sünde und hätten nicht nöthig, um Vergebung ihrer Schuld zu bitten — im Widerspruch mit den klaren Zeugnissen der Heiligen, 1 Joh. 1, 8. 9. Röm. 7, 17. Darum ist diese Vergebung ein Verzeihen von Seiten Gottes, der die Sünden nicht anrechnet zur Verdammung, und dieselben durch den Glauben mit dem Blute Christi zudeckt.

Ferner ist diese Verheißung und Aufnahme ins ewige Leben erläutert nach ihren Ursachen: 1. Die erste und oberste Ursache ist Gottes freie, unverdiente Barmherzigkeit, Röm. 4, 24. Eph. 2, 4. Tit. 3, 5. — 2. Die verdienstliche Ursache (d. h. das, wodurch die Rechtfertigung für uns verdient worden ist) ist die Genugthuung Christi, Röm. 3, 24. Hiebei merke: Das Verdienst Christi ist schlechthin und ein für allemal die verdienstliche Ursache der Rechtfertigung. Aber die Ergreifung und Aneignung desselben, welche durch den Glauben geschieht, ist die formale Ursache der Rechtfertigung, d. h. das, worin das eigentliche Wesen der Rechtfertigung besteht. — 3. Die Instrumental- oder Mittelursache in Ansehung Gottes ist Wort und Sacrament, als die gebende Hand; in Ansehung unser ist es der Glaube, und zwar der Glaube allein, als die nehmende Hand. Geben und Nehmen entsprechen sich gegenseitig. Denn wo ein Geben und Darreichen stattfindet,

ist ein Nehmen vorausgesetzt. Merke: Der Glaube wird zuweilen die Formalursache genannt, aber nur deßwegen, weil er Christum ergreift, oder sofern Christi Gerechtigkeit selbst angesehen wird, die im Glauben ergriffen wird. — 4. Der Endzweck, welcher in der Definition vorausgesetzt ist, ist in Ansehung Gottes: seine Verherrlichung, Röm. 3, 26; in Ansehung unser: die ewige Seligkeit, Röm. 4, 6. 7. Nachträglich merke: Der hauptsächlichste Streitpunct zwischen uns und den Papisten ist die formale und die Mittelursache. Denn jene geben fälschlich vor, das, worin das eigentliche Wesen der Rechtfertigung bestehe, d. h. die Formalursache derselben, sei eine gewisse inhärirende und eingegossene Gerechtigkeit. (Bellarm. l. 1. de justif. c. 2. t. 4. col. 819. B. etc. 18. col. 868. D. und l. 2. c. 3. col. 197. A.) Wir dagegen halten dafür, es sei die zugerechnete Gerechtigkeit Christi. — Jene ferner behaupten, der Glaube, der durch die Liebe zu dem gemacht werde, was er sei, oder der mit Werken verbundene Glaube sei das Mittel oder Werkzeug, das Christi Gerechtigkeit ergreife; wir dagegen: der Glaube allein sei dieses Mittel. Darüber im Folgenden ein Mehreres.

3. Welches sind die nothwendigen Erfordernisse, durch welche diese Sündenvergebung und Rechtfertigung zu Stande kommt?

Es sind deren drei, nämlich 1. die Gnade oder Barmherzigkeit Gottes; 2. das Verdienst oder die Gerechtigkeit Christi; 3. der Glaube, der Christum mit seinen Wohlthaten ergreift.

4. Was verstehst du unter der Gnade Gottes?

Gottes unverdiente Huld und Barmherzigkeit, mit der er uns von Ewigkeit her geliebt und ohne unser Verdienst durch seinen Sohn uns mit sich zu versöhnen und selig zu machen beschlossen hat.

5. Beschreibt denn auch die Schrift in diesem Artikel die Gnade in derselben Weise?

Ganz ebenso; Röm. 3, 24: „Wir werden ohne Verdienst gerecht, aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist" 2c.

Röm. 11, 6: „Ist es aus Gnaden, so ist es nicht aus Verdienst der Werke; sonst würde Gnade nicht Gnade sein."

Eph. 2, 8: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden, und dasselbige nicht aus euch. Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken."

2 Tim. 1, 9: „Gott hat uns selig gemacht nicht nach unsern Werken, sondern nach seiner Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu, vor der Zeit der Welt."

Das Wort „Gnade" hat verschiedene Bedeutungen. Es bezeichnet im Allgemeinen eine Wohlthat, 2 Cor. 1, 15. Sprüchw. 4, 9; eine Gabe Gottes, 2 Cor. 1, 12. Col. 4, 6; einen Trost, Eph. 4, 29; einen geistlichen Gottesdienst, Hebr. 13, 9; Gaben des Heil. Geistes, Joh. 1, 16; Almosen, 2 Cor. 8, 4. Alle diese Bedeutungen gehören nicht hieher. Denn hier kommt der Begriff „Gnade" in Betracht, sofern er in die Kategorie der Relation,

nicht aber sofern er in die der Qualität gehört. Es irren somit die **Papisten und Jesuiten,**

1. sofern sie unter Gnade eine eingegossene und uns inhärirende Kraft und Eigenschaft verstanden wissen wollen (Bellarm. l. de grat. et lib. arb. c. 3. et 4. col. 475. B. C. col. 476 seq.), und dieselbe mit den Scholastikern verschiedentlich unterscheiden, nämlich in die umsonst gegebene und die uns angenehm machende; in die habituelle und die actuelle; in die antreibende und die helfende; in die wirkende und die mitwirkende; in die zuvorkommende und die nachfolgende rc. (Gregor. de Valent. tom. 2. disp. 8. qu. 3. punct. 1. seq. col. 1136 seq. Bellarm. a. a. O. c. 2. col. 471. B. seq.) Aber von einer eingegossenen und uns inhärirenden Liebe weiß die Schrift Nichts. Sie rühmt durchweg Gottes Gnade, nicht die unsrige oder eine uns eingegossene, und die Liebe, die von Gott gegen uns erzeigt wird, siehe Eph. 2, 8. Tit. 3, 5. 1 Joh. 4, 10; und welche uns geschenkt ist (nicht subjectiv als eine in uns haftende, sondern) in Christo vor der Zeit der Welt, das ist: von Ewigkeit her oder noch ehe wir geboren waren. Und diese kann mit nichten eine in uns haftende sein. — Ebendieselbe Gnade ferner ist nur Eine, nicht eine getheilte, sondern eine ganze und ungetheilte. Wie ihren Anfang, so schreiben wir auch ihre Mitte und ihr Ende Gott allein zu. Darum fort mit den vielen Unterschieden, welche die Scholastiker aufstellen.

2. Ein Irrthum und Unrecht ist es von denselben, wenn sie diejenigen verdammen, welche lehren, daß die rechtfertigende Gnade nur eine Huld und Gunst Gottes sei. (Concil. Trid. sess. 6. can. 11.) — Hilft ihnen Nichts! Denn die Argumente der Jesuiten beziehen sich meistens auf die Gnade, welche von den Wirkungen oder Gaben zu verstehen ist, die durch Gottes Gnade uns zufließen und auf die Rechtfertigung folgen, und die auch wir nicht läugnen. Aber die Entgegensetzung ist völlig grundlos, wenn man diese zur Barmherzigkeit Gottes, als ihrer Ursache, in Gegensatz stellt, da sie derselben doch untergeordnet sind.

3. Irrig ist endlich die Lehre, die sie verfechten, daß wir uns durch unsre Werke jene Gnade verdienen können. (Concil. Trid. a. a. O. can. 32. Bellarm. l. 3. de pontif. rom. c. 23. tom. 1. col. 788. D.) Dieß widerspricht der Natur der Gnade, Röm. 11, 6. „Wo du von Gnade hörst, mußt du wissen, daß sie umsonst und ohne Verdienst ertheilt wird. Wenn demnach ohne Verdienst, so hast du Nichts dazu gethan und Nichts verdient. Denn wenn dem Verdienst etwas gegeben wird, so ist das Lohn und nicht Gnade", sagt Augustin (in Psalm. 144. t. 8. col. 1671. A.).

6. Warum ist Christi Verdienst zur Rechtfertigung nothwendig?

Weil 1. die Liebe und unverdiente Barmherzigkeit Gottes einzig und allein auf Christi Verdienst gegründet ist, Eph. 1, 6.

Daher der Satz: Außer Christo ist keine Gnade für Sünder zu erwarten.

2. Weil allein Christi Verdienst der göttlichen Gerechtigkeit für uns genuggethan und uns mit dem Vater versöhnt hat.

Daher der Satz: Außer Christi Verdienst gibt es keine Rechtfertigung für Sünder.

7. Was verstehst du unter dem Verdienst und der Gerechtigkeit Christi?

Seinen ganzen Gehorsam, durch welchen er an unsrer Statt

das Gesetz vollkommen erfüllt und uns durch sein Leiden und Sterben Gerechtigkeit und ewige Seligkeit verdient hat. Siehe Matth. 5, 17. Gal. 3, 13. C. 4, 5.

Hier befinden sich 1. diejenigen im Irrthum, welche behaupten, daß allein der leidende Gehorsam Christi es sei, der uns die Rechtfertigung verdient habe. (Piscator. analys. supr. c. 5. Rom. p. 84. seq. Siehe oben vom Amt Christi.)

2. Die Papisten ebenso, indem sie behaupten, daß Christus uns nicht allein die ewige Seligkeit durch sein Leiden verdient habe, sondern auch die Kraft, etwas zu verdienen, so daß wir nämlich jene durch unsre eigenen Verdienste erlangen können (Bellarm. l. 5. de just. c. 5. t. 4. col. 1088. Coster. enchir. c. 7. solut. obj. 9. p. 288). — Denn a. die Schrift lehrt solches nicht. b. Sie schreibt es allein Christo zu und spricht es unsern Werken ab, Röm. 3, 23. C. 4, 6. Gal. 3, 10. Eph. 2, 8 2c. c. Die Genugthuung muß eine allseitig vollkommene sein: wogegen die Werke auch der frömmsten Menschen vor Gott noch befleckt und mangelhaft sind. d. Dagegen spricht das Beispiel des wiedergebornen Abraham, welcher mitten im Fortgang seiner guten Werke doch nicht durch seine Werke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt worden ist.

8. Nach welcher Natur ist Christus unsere Gerechtigkeit?

Nach beiden Naturen. Denn er ist „der Herr, der unsre Gerechtigkeit ist" von Ewigkeit her, Jer. 23, 6. Nach der menschlichen Natur aber ist er uns vom Vater gemacht worden zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, 1 Cor. 1, 30.

Siehe über diese Frage oben vom Amt Christi. Eins merke hier: daß nämlich Gottes Gerechtigkeit diejenige genannt wird, die vor Gott gilt, Röm. 3, 20. Und es besteht diese in der allervollkommensten Erfüllung des Gesetzes, die von uns zwar verlangt wird, die aber geleistet ist von Christo an unsrer Statt durch seinen allervollkommensten Gehorsam und Genugthun. Daher heißt sie auch die Gerechtigkeit Christi. Sie wird auch genannt die Gerechtigkeit des Glaubens, aus dem Glauben, durch den Glauben, weil der Glaube dieselbe in der Verheißung des Evangeliums ergreift. Daher wird vom Glauben gesagt, daß er um dieser ergriffenen Gerechtigkeit willen zur Gerechtigkeit gerechnet werde. Sie wird auch die (durch den Glauben) zugerechnete Gerechtigkeit genannt, Röm. 4, 3 2c. Nichts besagt darum der Einwurf, daß Christi Gerechtigkeit eine fremde, nicht die unsrige, sondern eine außer uns befindliche sei. Denn es ist dieß nicht schlechthin richtig, sondern nur insofern, als sie nicht von uns selbst geleistet ist. Sie wird aber zur unsrigen, sofern wir sie durch festen, unzweifelhaften Glauben ergreifen, 1 Cor. 1, 29. — Falsch ist die Lehre der Papisten, die Gerechtigkeit bestehe in Glauben, Hoffnung und Liebe (Concil. Trid. sess. 6. c. 7. Bellarm. l. 2. de justif. c. 4. t. 4. col. 984 seq.). — Aber 1. die Schrift sagt nicht, daß wir durch Liebe und Hoffnung gerecht werden. 2. Sie gedenkt nirgends einer Gerechtigkeit der Hoffnung oder einer Gerechtigkeit der Liebe. 3. Sie erwähnt da, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, mit keiner Silbe der Liebe; sondern sagt 4., daß diese eine Frucht der Rechtfertigung sei, und schließt sie 5. von der Rechtfertigung aus.

9. Warum ist der Glaube zur Rechtfertigung nothwendig?

Weil einzig und allein der Glaube das Mitel oder Werkzeug ist, durch welches wir Christum nebst seinem Gehorsam, seiner Gerechtigkeit und seinem Verdienst ergreifen und uns zueignen.

10. Was verstehst du unter dem Glauben?

Nicht nur ein bloßes Wissen desjenigen, und Zustimmen zu dem, was in Gottes Wort geschrieben steht, sondern vor Allem eine gewisse Zuversicht des Herzens, welche die unverdiente Vergebung der Sünden um des Verdienstes Christi, unsers Erlösers, willen ergreift.

Auch das Wort „Glaube" hat viele Bedeutungen. Denn es steht 1. zur Bezeichnung der Wahrheit und Gewißheit der Verheißungen, Psalm 33, 4. 86, 15. Röm. 3, 3. Es bezeichnet 2. den apostolischen Glauben oder das Evangelium, Röm. 1, 5. Eph. 4, 5. 1 Tim. 1, 19; 3. die äußerliche Religion und das Glaubensbekenntniß, Jac. 2, 24; 4. das Glauben an wunderthätige Wirkungen, 1 Cor. 12, 9; 5. das Stehen in der Freiheit, Röm. 11, 20; 6. das bloße Wissen der Geschichte, welche Art der historische Glaube genannt wird, Jac. 2, 19; endlich 7. das zuversichtliche Ergreifen der Gnadenverheißung, welche Art der rechtfertigende oder seligmachende Glaube genannt wird, weil wir durch diesen allein gerechtfertigt und selig werden. Diese letztere Bedeutung gehört eigentlich hieher, die andern alle nicht. Von demselben sind folgende Sätze zu merken: I. Zum rechtfertigenden Glauben gehören drei Stücke, nämlich 1. das Erkennen, Einsehen oder Wissen mit dem Verstand; 2. der Beifall oder das Zustimmen; 3. das Ergreifen oder Annehmen mit dem Willen und Herzen, und nach diesem dritten Stück wird er im Besondern *πεποίθησις*, d. h. Ueberzeugung und besondere Zuversicht genannt. Ausdrücklich ist gesagt: „besondere". Denn der seligmachende Glaube hält sich nicht an allgemeine Verheißungen, sondern jeder Gläubige muß diese im Besonderen und Einzelnen sich aneignen. „Er hat mich geliebt und hat sich selbst für mich gegeben", Gal. 2, 20. „Mir wird beigelegt die Krone der Gerechtigkeit", 2 Tim. 4, 7. — „Es ist nicht das Zeichen eines stolzen, sondern das Bekenntniß eines nicht undankbaren Herzens, wenn du sagst, daß du geheiligt seist" (Augustin. in Psalm. 85. t. 8. col. 939 D.)

Es irren darum die Papisten mit ihrem Geschwätz, daß es für das ungelehrte Volk genug sei, einfach dem zu glauben, was die Kirche glaubt, möge es nun geschrieben sein oder nicht. (Gregor. de Valent. l. 6. analys. p. 205 seq. Ungersdorff. gratul. 214 seq. Siehe Thom. secundae qu. 2. art. 7. tract. de sacram. c. 1.) Dieser miteingeschlossene Glaube (fides implicita) ist eine Mönchserfindung und steht im Widerspruch mit dem wahren Glauben, welcher ein Wissen und nicht ein Nichtwissen ist. „Wenn du in deinem Herzen glaubest" 2c., heißt es Röm. 10, 9.

II. Manches wird vom Glauben mehr mit Rücksicht darauf ausgesagt, daß er ein Wissen und Beistimmen ist; Anderes mehr mit Rücksicht darauf, daß er eine Zuversicht ist.

III. Sofern der Glaube ein Wissen und Beistimmen ist, hat er die ganze Schrift zum Gegenstand, welche er für durchaus gewiß hält. Sofern er eine Zuversicht ist, ist sein eigentlicher Gegenstand die Barmherzigkeit Gottes, welche uns in Christo, unserm Erlöser, erzeigt und durch das Evangelium

angeboten ist, oder, was dasselbe ist: Christi in der Verheißung des Evangeliums uns angebotenes Verdienst. Denn „es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben" 2c., Apostg. 4, 12. 10, 43. Und das Ziel und Ende der ganzen Schrift ist Christus in Ansehung seines Verdienstes, Luc. 24, 27. 46. Joh. 20, 31.

Faßt man alle diese einzelnen Puncte scharf ins Auge, so kommen sie zur Widerlegung der jesuitischen Argumente trefflich zu statten.

Im Irrthum befinden sich die Epicuräer und alle, welche den Namen Christen tragen, aber den Christenglauben nicht haben. (Gregor. 33. moral. t. 1. col. 1132. C. Derselbe t. 2. col. 456.)

11. Wie beweisest du, daß der rechtfertigende Glaube eine Zuversicht des Herzens sei?

Ich beweise es damit, daß die Schrift denselben nennt 1. *πληροφορίαν*, d. i. das allergewisseste Wissen von unsrer Erlösung, Röm. 4, 21. Col. 2, 2. Hebr. 6, 11;

2. *πεποίθησιν*, d. i. eine feste Zuversicht, Röm. 8, 38. Eph. 3, 12;

3. *παῤῥησίαν*, d. i. eine Freudigkeit, die, ohne bange zu sein, sich auf Gottes Barmherzigkeit verläßt, Hebr. 3, 6. 1 Joh. 2, 28;

4. *ὑπόστασιν*, d. i. einen unerschütterlichen Grund, und *ἔλεγχον*, d. i. einen unwiderleglichen Beweis, dadurch der Gläubige von der Gewißheit seiner Hoffnung überzeugt wird, Hebr. 11, 1.

Dieses Alles kann von einem bloßen Wissen und Beifallgeben nicht ausgesagt werden, sondern erweist eine ungezweifelte Zuversicht des Herzens.

Diese Zeugnisse nennen theils die Zuversicht selbst mit Namen oder erweisen dieselbe aus den ihr beigelegten Eigenschaften und Wirkungen aufs klarste. Denn von einem bloßen Wissen kann solches nicht gesagt werden. Denn ein solches haben auch die Gottlosen, ja auch die Teufel, aber sie zittern darob, Jacob. 2, 19. Eben dieses ergibt sich 1. aus dem innern Wesen des rechtfertigenden Glaubens, welches eben darin besteht, daß man Christum in gläubiger Zuversicht ergreift und annimmt. 2. Aus den Folgen und Wirkungen, als da sind: Vergebung der Sünden, Kindschaft 2c. 3. Aus dem eigentlichen Gegenstand des Glaubens, nämlich dem Verdienst Christi, das er sich zueignet. Dieß kann vom bloßen Wissen nicht ausgesagt werden. 4. Aus dem Gegensatz, nämlich Mißtrauen, Zweifel, Furcht 2c., welche ihren Grund im Willen haben. Folglich muß auch der Glaube im Willen wurzeln. Uebersetzt ja doch Erasmus selbst (zu Hebr. 11. p. 728) das Wort *πίστις* mit fiducia, d. h. Vertrauen.

Es irren somit I. die Papisten, welche kurzweg läugnen, daß der rechtfertigende Glaube als eine Zuversicht zu erklären sei (Bellarm. l. 1. de justif. c. 6. t. 4. col. 824. B.). Nichts beweisen ihre folgenden Einwürfe: 1. Die Begriffe „rechtfertigender Glaube" und „Zuversicht" lassen sich nicht schlechthin mit einander vertauschen (Bellarm. l. 1. de justif. c. 5. t. 4. col. 820. D. seq. Concil. Trident. sess. 6. can. 12). Denn Zuversicht könne nicht für Glaube genommen werden in 2 Cor. 1, 15. 10, 2. Phil. 3, 3; und Glaube nicht für Zuversicht in Marc. 1, 15. 2 Mos. 19, 9.

Apostg. 24, 14. — Aber solche Wesen kehren nicht gut. Die Gegner spielen mit der Verschiedenheit der Bedeutung der Wörter „Glaube" und „Zuversicht". Hier handelt es sich um den rechtfertigenden Glauben und um die Zuversicht. Die meisten geltend gemachten Beweisstellen handeln von irgend welcher fleischlichen Zuversicht oder von der äußerlichen Freiheit im Handeln oder von dem allgemeinen Gegenstand des Glaubens, nicht aber von seinem besonderen und eigentlichen. Sie beweisen also Nichts zur Sache.

2. Die Zuversicht sei nichts Anderes als eine feste Hoffnung, nach Joh. 8, 24. (Bellarm. a. a. O. col. 824. D.) — Aber die Hoffnung ist nur in gewissem Sinne eine Zuversicht, nämlich a. in weiterem Sinne, sofern sie auch den Glauben in sich befaßt, wie in der Redensart: Christus ist meine Hoffnung. b. Sofern sie eine Wirkung der Zuversicht und der Glaube die Grundlage der Hoffnung ist, Hebr. 11, 1. Sonst sind sie ihrem Gegenstand nach verschieden. Die Hoffnung hat zum Gegenstand das Künftige, die Zuversicht das Gegenwärtige; sie ist nämlich die Ergreifung der gegenwärtigen Gnade in Christo.

3. Daß die Zuversicht eine Wirkung des Glaubens sei, Eph. 3, 12. 1 Tim. 3, 13. Folglich sei sie nicht der Glaube selbst. (Derselbe a. a. O. col. 825. A.) — Denn die angezogenen Stellen handeln von dem Wachsthum und der Zunahme des Glaubens, sofern dieser durch tägliche Uebung zunimmt und diese Zunahme gewisse Stufen hat.

4. Daß sie eine Verschiedenheit des Subjects voraussetzen, sofern der Glaube seinen Sitz im Verstand, die Zuversicht den ihrigen im Willen habe. (Derselbe a. a. O. col. 825. D.) — „Aber", sagt Bonaventura (2. sent. dist. 25. qu. 2.), „es ist nicht außer der Ordnung, einen und denselben Habitus sowohl im Verstand als im Willen zu suchen." So haben auch beide, der freie Wille und die Wiedergeburt, ihren Sitz im Verstand und Willen.

5. Daß sie sich mit verschiedenen Gegenständen befassen, der Glaube nämlich mit allem, was geglaubt werden muß, die Zuversicht nur mit Christi Verdienst. (Bellarm. l. 1. de justif. c. 5. t. 4. col. 823. A. c. 8. col. 828. C.) — Dieser Einwurf löst sich nach dem dritten Satz in der vorhergehenden Frage. Der rechtfertigende Glaube setzt den allgemeinen historischen Glauben voraus und bemißt diesen nach dem obersten Ziel und Endzweck der Schrift, nämlich der Verheißung der Gnade.

II. Die neuen Photinianer, welche behaupten, der Glaube sei nicht allein die Zuversicht auf Gott, sondern auch der Gehorsam gegen das Gesetz und das, was durch Christum zum Gesetz hinzugefügt worden sei. (Catech. Racov. de fid. c. 9. p. 281.)

12. Bringe nun Zeugnisse der Heil. Schrift, womit du beweisest, daß der Mensch allein durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt werde.

Röm. 3, 28: „So halten wir nun, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben ohne des Gesetzes Werk."

Röm. 4, 5: „Dem, der nicht mit Werken umgehet, glaubet aber an den, der die Gottlosen gerecht macht, wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit."

Gal. 2, 16: „Weil wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werk nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesum Christum, so glauben wir auch an Christum Jesum, auf

daß wir gerecht werden durch den Glauben an Christum und nicht durch des Gesetzes Werk."

Eph. 2, 8: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch; Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken."

Vergleiche Röm. 3, 22: „Die Gerechtigkeit Gottes kommt durch den Glauben an Christum" ꝛc., V. 26: „Der da ist des Glaubens an Jesum". C. 4, 3: „Abraham hat Gott geglaubt" ꝛc. V. 16: „Derhalben muß die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen". Gal. 3, 19. 22: „Auf daß die Verheißung käme durch den Glauben an Jesum Christum." Auf diese Weise sind Abraham, David, Jesaias, Daniel und alle Frommen gerechtfertigt worden, Apostg. 15, 11. Röm. 4, 21. Dahin gehören alle Beweisgründe, mit denen wir oben dargethan haben, daß gute Werke zur Seligkeit nicht nothwendig seien, wo man nachsehe. Nichts besagen folgende Einwürfe:

1. Der Glaube sei eine Eigenschaft, und zwar eine eingegossene. (Bellarm. l. 1. de grat. et lib. arb. c. 4. t. 4. col. 487. B.). — Denn der Glaube rechtfertigt nicht, a. sofern er eine Eigenschaft ist, d. h. ein Wissen im Verstand und ein Beifallgeben im Willen; auch nicht b. sofern er ἐνέργεια, Thätigkeit, ist, d. h. nicht die Handlung des Ergreifens selbst oder das Ergreifen an und für sich rechtfertigt. Denn in dieser Hinsicht ist er schwach und unvollkommen, ist ferner vom Herrn geboten, und darum nicht verdienstlich. Sondern er rechtfertigt a. vermöge seiner Beziehung und als Werkzeug, sofern er auf Christum gerichtet ist und dessen Gehorsam und Gerechtigkeit, durch die wir allein gerechtfertigt werden, ergreift und sich zueignet. In Hinsicht darauf nennt ihn Luther (zu Gal. 3. t. 4. Jen. lat. fol. 85. b.) einen (von Werken) abgesonderten (abstracten), bloßen, reinen oder absoluten Glauben; wie er nach seiner Beziehung auf Christum ein concreter, zusammengesetzter, verleiblichter oder bezogener (fides relata sive composita) genannt wird.

2. Es stehe nicht buchstäblich in der Schrift: Der Glaube allein macht gerecht (Bellarm. l. 1. de justif. c. 16. tom. 4. col. 860. D.). — Allein die Ausdrücke: umsonst, aus Gnaden, ohne Werke, nur (der Glaube) bedeuten alle Dasselbe. So Luc. 8, 50: „Glaube nur." So ist Röm. 4, 5 in der syrischen Uebersetzung die Partikel balchud ausdrücklich gesetzt: „Dem, der nicht mit Werken umgeht, sondern glaubt allein" ꝛc. Die Kirchenlehrer bedienen sich des Ausdrucks „der Glaube allein" öfters, so Origenes (c. 3. l. 3. ad Rom. p. 504), Basilius (hom. de humilit. t. 1. p. 238), Chrysostomus (sup. c. 1. ad Rom. tom. 4. col. 921. D.), Ambrosius (sup. c. 1. ad Rom. t. 5. p. 174). Mehr als zehn Mal ist er wiederholt in den folgenden Capiteln des Römerbriefs, nämlich C. 3. 4. 9. 11. und an andern Stellen. (August. in Psalm. 88. t. 8. col. 987. C., desgleichen Tr. 42. in Joh. t. 9. col. 317. B. Serm. 68. de temp. tom. 10. col. 730. B. — Hieronym. sup. c. 4. ad Rom. tom. 9. p. 273. D. Derselbe c. 10. p. 287. D. cap. 11. p. 290. B. c. 3. ad Gal. t. 9. p. 347. D. Ders. epist. 77. col. 1458. A. — Bernhard. in vigil. nativ. serm. 1. col. 38. E. — Gloss. sup. c. 3. ad Rom. 7. fol. 10. A. B. — Jacob. c. 2. t. 6. fol. 213. a. und Andre. Sie alle sprechen es sehr oft aus, daß wir allein durch den Glauben gerecht werden.

3. Diese Zeugnisse beweisen weiter Nichts, als daß der Glaube nur den Anfang in der Rechtfertigung mache; fertig gemacht dagegen und vollendet werde dieselbe durch Werke. (Bellarm. a. a. O. lib. 1. c. 13. col. 846. C.

Vergleiche c. 25. col. 887. A.) Dem widerspricht das Beispiel des Abraham, von welchem gesagt wird, daß er durch den Glauben gerechtfertigt worden sei nicht allein im Anfang seiner Bekehrung, 1 Mos. 12, 4, sondern nachdem er schon mit vielen herrlichen Werken geziert war, 1 Mos. 15, 6. Röm. 4, 3. Dasselbe ergibt sich aus dem Beispiel des Paulus, 1 Cor. 4, 4. Phil. 3, 9.

4. Es sei eine Fälschung und ein Betrug von Seiten Luthers, daß er das Wörtchen „allein" in Röm. C. 3 in den Text eingeschoben habe — welche Beschuldigung die Gegner mit vollen Backen ausposaunen. (Bellarm. l. 1. de justif. c. 16. t. 4. col. 860. D. Pistor. Wegw. c. 5. p. 202.) — Aber a. wie kann Luther mit gutem Gewissen des Verbrechens der Fälschung beschuldigt werden, da er doch weder den griechischen Urtext noch den lateinischen Text angetastet, sondern nur die ursprüngliche Meinung der Worte Pauli auf gut Deutsch wiedergegeben hat? — b. Gleichermaßen wären dann auch die Siebzig Dolmetscher des Verbrechens der Fälschung anzuklagen, da sie in der Stelle 5 Mos. 6, 13 das ausschließende Wort „allein" eingefügt haben, welches dort im hebräischen Text nicht steht, welches aber Christus selbst gebilligt hat, Matth. 4, 10. Ebenso die päpstliche lateinische Uebersetzung, welche laut Befehls des Tridentinischen Concils authentisch sein muß, da sie 5 Mos. 6, 13 dasselbe Wort beifügt; so auch 5 Mos. 32, 39: „Ich bin es allein und ist kein Gott neben mir"; 1 Sam. 10, 19: „Der allein euch retten wird" (qui solus salvabit vos); 2 Kön. 19, 19: „Du allein wirst uns befreien können" (tu solus poteris liberare). — c. Dr. Mentzer (exeg. August. confess. art. 4. p. 181) erzählt, daß er in der Jesuitenbibliothek zu Coblenz eine alte deutsche, vor Luther gedruckte Bibel gesehen habe, in welcher die Worte in Röm. 3 deutsch wiedergegeben seien: „Allein durch den Glauben." — d. Zu Nürnberg ist im Jahre 1483 durch Anton Koburger eine deutsche Bibel gedruckt worden, in welcher der Ausdruck ἐὰν μή, Gal. 2, 16, übersetzt ist mit „nur", welches dort soviel ist als „allein". — e. Zu Venedig ist eine Bibel in italienischer Sprache gedruckt, in welcher dieselben Worte, Gal. 2, 16, übersetzt sind: „ma solo per la fide", d. h. allein durch den Glauben. — f. Johann Eck hat im Jahre 1558 zu Ingolstadt durch Alexander und Samuel Weissenhorn eine deutsche Bibelübersetzung veröffentlicht, in der die meisten Stellen, in welchen ἐὰν μή vorkommt, durch „allein" übersetzt sind, Marc. 13, 32: „— — — sondern allein der Vater"; Offenb. 21, 27: „Sondern allein die geschrieben sein im Buch des Lammes." — Sind denn nun auch diese der Fälschung schuldig? — Es irren darum die Papisten, welche behaupten, daß wir nicht durch den Glauben allein, sondern auch zugleich durch die Werke, nämlich durch die Beistimmung des freien Willens, durch die uns eingegossene Hoffnung und Liebe und so durch die in uns haftende Gerechtigkeit gerechtfertigt werden (Bellarm. a. a. O. l. c. 13. col. 846 seq.). — Und doch ist unser freier Wille durch die Sünde von Gott abgewandt, wie sollte er somit rechtfertigen können? Hoffnung und Liebe sind die Wirkung des Glaubens und der Rechtfertigung, wie sollten sie also ihrer Ursache (der Rechtfertigung) vorangehen? Die in uns wohnende Gerechtigkeit ist unvollkommen wegen ihrer vielfachen Schwächen, Röm. 8, 3; sie kann vor Gottes Gericht nicht bestehen, Psalm 143, 2; sie ist aus dem Gesetz und aus Verdienst der Werke, Röm. 4, 13. 11, 6, wie sollte sie also vor Gott rechtfertigen? Es nützt Nichts, daß die Gegner zwischen dem unentwickelten (fides informis) und dem durch Liebe völlig entwickelten (f. formata) Glauben unterscheiden (Bellarm. l. 2. de justif. c. 4. col. 906. A. seq.). Denn a. die Schrift kennt nur Einen rechtfertigenden Glauben.

Woher also die doppelte Form? b. Die Liebe ist die Wirkung des Glaubens. Wie könnte sie also dasjenige sein, was den Glauben erst zum Glauben macht? Die Liebe ist aus dem Gesetz und hat ihr Absehen auf Werke; der Glaube dagegen ist aus dem Evangelium und sieht auf die evangelische Verheißung. Folglich können sie nicht zusammenfallen, und somit kann auch die erstere nicht das Wesen der letzteren bilden. Dagegen beweist Nichts die Stelle Gal. 5, 6. (Ders. a. a. O. col. 905. A. col. 906. B.) Denn „thätig sein" (ἐνεργεῖσθαι, operari) hat dort nicht passivische, sondern activische Bedeutung, weil der Glaube durch die Liebe sich kräftig erzeigt, nicht sofern er Christi Gerechtigkeit ergreift, auch nicht sofern er derselben ihr Wesen gibt, sondern sofern er in derselben seine Frucht zeigt. Denn die Liebe ist eine Frucht und ein Zeugniß des Glaubens.

II. Die neuen **Photinianer**, welche behaupten, daß in den Stellen, welche allein dem Glauben die Rechtfertigung zuschreiben, zwar die Werke ausgeschlossen werden, jedoch nicht alle, sondern nur die, welche den im Gesetz geforderten völligen und beständigen Gehorsam in sich fassen, keineswegs aber die, welche von denjenigen gefordert werden, die an Christum glauben. (Catech. Racov. de fid. c. 9. p. 283.) Dieß widerspricht der Erklärung des Apostels in Röm. 3 und 4., Gal. 2 und 3.

13. Wie können wir aber durch den Glauben allein gerechtfertigt werden, da die Rechtfertigung doch auch der Gnade Gottes und dem Verdienste Christi, sowie dem Wort und den Sacramenten zugeschrieben wird?

Alles dieses stimmt gar schön zusammen, wenn man nur die Verschiedenheit der Ursache betrachtet. Wir werden gerechtfertigt

1. durch Gottes unverdiente Barmherzigkeit, als die ursprünglich wirkende und hervorbringende Ursache;

2. durch Christi Verdienst, als die alleinige verdienstliche Ursache;

3. durch den Glauben allein, als die Mittelursache und Hand, welche das Heil ergreift;

4. durch das Wort und die Sacramente, als die Mittel und Werkzeuge, die das Heil theils anbieten, theils versiegeln und bestätigen.

Darum wird durch jene ausschließenden Wörter nicht die Gnade Gottes, noch das Verdienst Christi, noch Wort und Sacramente, sondern es werden nur unsre — seien es vorangehende oder nachfolgende — Werke, sowie die Erneuerung, die Heiligung und andre Tugenden vom Actus der Rechtfertigung als deren wesentliche Form oder Theil oder Ursache ausgeschlossen. Sie werden ausgeschlossen von dem, der gerechtfertigt werden soll, nicht von dem, der schon gerechtfertigt worden ist, welcher letztere zum Beweis seiner Dankbarkeit und seines Glaubens Werke verrichten muß. Wie es sich aber mit den guten Werken sowohl vor als nach der Rechtfertigung verhalte, haben wir oben erklärt.

Es irren somit die **Photinianer**, welche Gottes unverdiente Barmherzigkeit, durch die wir gerechtfertigt werden, zu dem Verdienst und der Genugthuung Christi in Gegensatz stellen (Catech. Racov. de mort. Christ. c. 8. p. 262 seq.).

Ferner zur Widerlegung der Argumente, welche zum Erweis der Werkgerechtigkeit von den Papisten in schönster Schlachtordnung vorgeführt werden, sind folgende Beobachtungen und Unterschiede zu beachten: I. Gesetzessprüche sind von evangelischen Verheißungen wohl zu unterscheiden. Denn jene ersteren fordern eine vollkommene Erfüllung. Es lassen sich somit jene nicht als Beweise für die Art und Weise unsrer Rechtfertigung gebrauchen, welche vielmehr allein im Evangelium geoffenbart ist. Denn vom Sollen aufs Können gilt der Schluß nicht. Dahin gehören die Stellen 3 Mos. 18, 5. Ezech. 20, 11. 5 Mos. 6, 25. 28, 1. Matth. 19, 17. Luc. 10, 28. Röm. 2, 13. Joh. 3, 7.

II. Die Gerechtigkeit der Person ist wohl zu unterscheiden von der Gerechtigkeit der Sache oder That. Von letzterer läßt sich nicht auf erstere schließen, denn a. letztere ist Pflicht und Schuldigkeit; b. sie ist unvollkommen und c. mit Schmutz befleckt; d. sie wird nur vergleichsweise in Hinsicht auf Andre, nicht schlechthin gerühmt. Dahin gehört das Beispiel des Pinehas, Psalm 106, 31 und Andrer, Hebr. 11, 2 folg.

III. Die im Menschen haftende Gerechtigkeit (justitia inhaerens) oder die Heiligung ist zu unterscheiden von der zugerechneten Gerechtigkeit (justitia imputativa). Von der ersteren läßt sich nicht auf die letztere schließen, weil jene in diesem Leben nur ihren Anfang nimmt. Dahin gehören die Beispiele und Aussprüche von der Vollkommenheit der Heiligen, welche eine nur angefangene ist und nur vergleichsweise vollkommen genannt wird, sofern sie ohne Heuchelei ist.

IV. Die Wirkung ist von der Ursache zu unterscheiden. Seligkeit, Erlösung, Vollkommenheit, Gerechtigkeit, Leben werden den guten Werken als den Wirkungen und Früchten des Glaubens zugeschrieben; denn 1. nach diesen wird die Ursache, nämlich der Glaube selbst, beurtheilt, gleichwie der Baum an seiner Frucht erkannt wird. 2. Denselben ist zeitliche und ewige Vergeltung verheißen, nicht sofern sie für sich betrachtet werden, sondern in Ansehung des Glaubens oder der durch den Glauben gerechtfertigten Person. Dahin gehören die Aussprüche Psalm 41, 2. Luc. 7, 47. Matth. 10, 32. Röm. 2, 6. Matth. 25, 35 ꝛc.

V. Zuweilen wird der ganzen Buße Seligmachung und Rechtfertigung zugeschrieben, aber es ist dieß synekdochisch zu verstehen, d. h. so, daß nur das vornehmste Stück der Buße, nämlich der Glaube an Christum gemeint ist; so 2 Chron. 7, 14. Ez. 18, 21. 33, 14. Joh. 3, 9. 10. Schließt man daher vom Glauben auf die Reue oder die guten Werke, so ist dieß darum ein falscher Schluß, weil er dem bedingt Geltenden schlechthinige Geltung beilegt und verkehrt zusammenstellt und trennt.

VI. Der Beweis aus dem Gegentheil ist in diesem Artikel nicht zulässig, weil unvollkommen gute Werke, die man zuvor schuldig war zu thun, etwas ganz Anderes sind als böse Werke, die ganz und gar böse sind. Dahin gehört die Stelle Luc. 12, 47.

VII. Aus den apocryphischen Büchern des A. Test. lassen sich keine zwingenden Beweise entnehmen, außer wenn sie mit der Aehnlichkeit des Glaubens und der reinen Lehre der kanonischen Bücher in Einklang gebracht werden. Dahin gehören Stellen wie Tob. 4, 11. Sirach 3, 17. 33. und 4, 10. 11.

VIII. Die lateinische Vulgata-Uebersetzung darf, wo sie fehlerhaft ist, nicht über den hebräischen und griechischen Urtext gestellt werden. Dahin gehört Tob. 12, 9. Sir. 18, 22. Hebr. 13, 16. 2 Petr. 1, 10, wo im griechischen Text die Worte „durch gute Werke" nicht zu finden sind.

IX. Das Wort „Sünde" bezeichnet 1. das Uebel der Schuld, von dem nur das Blut Christi rein machen kann; oder 2. das Uebel der Strafe oder die zeitlichen Sündenstrafen, welche durch gute Werke entweder gelindert oder abgewendet werden können, wie Dan. 4, 24. Tob. 4, 11. Sprüchw. 19, 17; oder 3. die Beleidigung des Nächsten, die wir zwar nicht in Ansehung Gottes, wohl aber in Ansehung des Nächsten durch Aussöhnung bedecken und sühnen können, wie in Sprüchw. 10, 12. 1 Petr. 4, 8. 10.

X. Viele Stellen der Schrift beschreiben nicht die Ursache der Rechtfertigung, sondern nur die Art und Weise, welche Gott einzuhalten pflegt, wenn er die Gläubigen zum ewigen Leben einführt, Apostg. 14, 22. 1 Cor. 9, 25. 2 Tim. 2, 5. Phil. 2, 12. 2 Theff. 1, 6. 1 Petr. 4, 14.

XI. Manche Zeugnisse der Schrift reden von der Gerechtigkeit, die man vor Gott erlangen soll, wie in den Briefen an die Römer und Galater; andre von der schon erlangten Gerechtigkeit und dem Glauben, die man vor den Menschen durch Werke beweisen soll, wie Jac. 2, 12.

XII. Was vorhanden ist, muß nicht sofort auch eine Ursache sein; sonst müßte ja auch die Sonne durch ihren Schein erwärmen. Und Dinge, die miteinander verbunden sind, wirken darum nicht sofort auch auf gleiche Weise. Die Sonne erleuchtet durch ihren Glanz, nicht durch ihre Wärme. Auf gleiche Weise ist auch von den guten Werken zu urtheilen.

XIII. Mitunter ist auch die Ausdrucksweise richtig zu erklären. Das Weib wird selig durch Kindergebären, 1 Tim. 2, 15 bedeutet: das Kindergebären hindert sie nicht am Seligwerden. — Derartige Einwürfe siehe bei Bellarm. t. 4. de justif. l. c. c. 16. col. 940 seq. lib. 3. col. 1005. A. seq. lib. 5. c. 2. col. 1076. A. de bon. op. lib. 3. c. 2. col. 1285. cap. 4. col. 1290 etc. Weiteres siehe oben im Lehrstück von den guten Werken; ferner in D. Hutteri explicat. form. Concord. antith. 3. p. 359 seq. — p. 397.

14. Noch eine Frage: Können und sollen die Gläubigen ihres Glaubens, ihrer Rechtfertigung und Seligkeit gewiß sein?

Ja, ganz gewiß. Weil die evangelischen Verheißungen von der Vergebung der Sünden, von der Beharrung im Glauben und von der Erlangung des ewigen Lebens

1. durchaus fest und gewiß, Matth. 24, 35. Röm. 4, 16;
2. durch einen göttlichen Eid bekräftigt, Ez. 33, 11. Joh. 5, 24;
3. vom Heiligen Geist in den Herzen der Frommen versiegelt, Eph. 4, 30. 2 Cor. 1, 21;
4. durch die Sacramente, als Siegel, bestätigt sind, Röm. 4, 11. 1 Petr. 3, 21:

deßwegen können und sollen sie gewiß sein, daß weder Tod noch Leben — noch keine andre Creatur sie scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn, Röm. 8, 38.

Ein Irrthum ist darum die Lehre, welche die Papisten verfechten, daß der Mensch allezeit an seiner Seligkeit zweifeln müsse (Concil. Trident. sess. 6. c. 9. can. 13. 15. 16. Bellarm. l. 3. de justif. c. 2 seq. t. 4. col. 946.). — Dieses Zweifeln macht ja aber 1. Gott zum Lügner, 1 Joh. 5, 10. 2. Es widerspricht geradezu der eben berührten Gewißheit der göttlichen Verheißungen, sowie 3. dem Glauben, welcher eine Zuversicht ist. Es

ist 4. gleich den Meereswogen, Jac. 1, 6. Und darum 5. empfängt es Nichts, V. 7 folg.

Nichts beweisen folgende Einwürfe der Gegner:

1. Es sei stolze Vermessenheit, von sich zu sagen, daß man seiner Seligkeit gewiß sei. (Derselbe c. 8. tom. 4. col. 965. A.) — Denn jene Gewißheit wird nicht unsrer Würdigkeit, Kraft und Vermögen, sondern ganz und gar Gottes Barmherzigkeit und der Wahrheit seiner Verheißungen zugute geschrieben.

2. Die mannigfachen und großen Versuchungen und Schwachheiten der Gläubigen (Ebenders. a. a. O. col. 964. A.). — Denn Gott hilft unsrer Schwachheit auf, stärkt und kräftigt inmitten der Anfechtung.

3. Die Sprüche, welche Furcht und Zittern von den Frommen verlangen, Sprüchw. 28, 14. Phil. 2, 12. 2 Cor. 10, 18. 1 Petr. 5, 8. 2 Petr. 1, 10. (Derselbe a. a. O. c. 6. t. 4. col. 961. B.) — Denn hiebei wird ein falscher Zweck untergeschoben. Jene Forderung wird an die Frommen gestellt, nicht, damit sie in Versuchung fallen; sondern a. damit sie nicht im Vertrauen auf ihre Gaben übermüthig werden; b. damit sie sich nicht der Schlaffheit und Trägheit ergeben; sondern c. damit sie sich der Gottseligkeit befleißigen.

4. Aussprüche der Schrift, in welchen Ausdrücke gebraucht sind, die einen Zweifel bezeichnen: wann etwa, wer weiß 2c., Joel 2, 14. Jon. 3, 9. Apostg. 8, 22. (Bellarm. a. a. O. col. 960. C. seq.) — Denn derartige Ausdrücke werden 1. nicht gebraucht in der Lehre von der Rechtfertigung; sind 2. bloße Umschreibungen; beziehen sich 3. auf die Milderung oder Aufhebung der zeitlichen Strafen 2c.

5. Paulus sei seiner Seligkeit gewiß gewesen nicht durch die Gewißheit des Glaubens, sondern auf Grund persönlicher Ueberzeugung, zu deren Hervorbringung eine vermuthliche Gewißheit genüge. (Bellarm. de justif. lib. 3. cap. 9. tom. 4. col. 970. B.) — Denn a. er war gewiß durch das Zeugniß des Heil. Geistes im Evangelium, 2 Cor. 4, 13. b. Er ist Allen zum Muster vorgestellt, 1 Tim. 1, 16. c. Er redet nicht von sich allein: „Es soll uns Nichts scheiden", Röm. 8, 39. d. Nicht allein dem Abraham war die feste Verheißung gegeben, sondern allem Samen, Röm. 4, 16. „Gott ist es, der uns befestiget sammt euch in Christum" 2c., 2 Cor. 1, 21.

Von der Auferstehung des Fleisches.

1. Warum sprichst du: „Ich glaube eine Auferstehung des Fleisches"?

Weil ich es auf keinerlei Weise mit meiner Vernunft begreifen kann, sondern allein um der göttlichen Verheißungen willen in festem Glauben eine Auferstehung der Todten erwarte.

Denn die Auferstehung ist in den Augen der Vernunft etwas Lächerliches, Apostg. 17, 18. 20, und eine Raserei, Apostg. 26, 24. Resurrectio, d. h. Wiederaufstehen wird sie genannt als gleichsam ein wiederholtes Auferstehen. Der griechische Ausdruck ist *ἀνάστασις*, von *ἀνά*, welches in der Zusammensetzung bedeutet: „wieder" und „auf", und *ἵσταμαι*, ich stelle mich, stehe, das den Gegensatz bildet zu: ich falle. Denn „aufstehen" wird eigentlich von dem ausgesagt, der gefallen ist. Daher bezeichnet es im besondern Sinn die Wiederbringung der Leiber vom Tod zum Leben. Im uneigentlichen und übertragenen Sinne steht es zur Bezeichnung des Bußethuns und

der Bekehrung, welche eine geistliche Auferstehung genannt wird, Col. 3, 1; sowie: die erste Auferstehung, Offenb. 20, 5.

2. Aber warum glaubst du allein eine Auferstehung des Fleisches?

Weil eigentlich nur Das wieder auferstehen wird, was dahingefallen ist. Nun aber ist allein der Leib oder das Fleisch dahingefallen. Also wird auch allein der Leib oder das Fleisch auferstehen. Denn die Seele, weil sie unsterblich ist, kann eigentlich weder sterben noch auferstehen.

3. Wie willst du beweisen, daß die Seele unsterblich sei?

Mit klaren Zeugnissen der Heil. Schrift. Matth. 10, 28: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten und die Seele nicht mögen tödten."

Prediger Sal. 12, 7: „Der Staub (das Fleisch) muß wieder zu der Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist (die Seele) wieder zu Gott, der ihn gegeben hat."

Apostg. 7, 59: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf."

Dasselbe ergibt sich durch Folgerung aus andern Stellen. Marc. 12, 27: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Nun aber ist er ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Folglich müssen Abraham, Isaak und Jakob leben. Nun sind sie aber dem Leib nach gestorben, folglich leben sie der Seele nach. Luc. 23, 43 spricht Christus zum Schächer: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein." Nun konnte dieser aber mit dem Leibe nicht dort sein, weil derselbe am Kreuze hing, gestorben, und begraben worden ist. Somit war er im Paradies der Seele nach. So heißt es von den Seelen der Märtyrer, daß sie um Rache für ihr Blut schreien, Offenb. 6, 20.

Dagegen beweisen Nichts folgende Einwürfe:

1. Der Spruch Pred. 3, 9. (Siehe Zanch. lib. 2. de oper. Dei c. 8. object. 7. tom. 3. col. 672.) — Denn dieser Einwurf legt dem nur bedingt Geltenden schlechthinige Geltung bei. Das Sterben ist bei beiden, Menschen und Vieh, dasselbe; auch das Sterbenmüssen ist bei beiden das gleiche; verschieden aber ist der Zustand beider, der auf das Sterben folgt. Ferner redet der Prediger hier nicht nach seiner eigenen Ueberzeugung, sondern nach der Meinung des großen Haufens oder nach der gewöhnlichen Ansicht. Ganz das Gegentheil lehrt Salomo Pred. 12, 7. Denn „die Seelen der Thiere sind keine Substanzen, sondern werden mit dem Fleisch, sobald dieses das Leben empfängt, geboren und sterben auch zugleich mit dem Tode des Fleisches. Die menschliche Seele aber stirbt nicht zugleich mit ihrem Leibe." (Augustin. libr. de spir. et anim. c. 45. t. 2. col. 888. C.)

2. Die Stelle Psalm 115, 17. (Zanch. a. a. O. col. 675.) „Die Todten werden dich nicht loben", nämlich nicht in der Weise, wie wir es in diesem Leben thun. Daraus folgt aber mit nichten: folglich werden sie schlechthin nicht loben.

Ein Irrthum ist der Glaube der Epicuräer, daß beides, sowohl Leib als Seele, sterblich sei. Was aber noch schrecklicher und verdammlicher ist, ist das, daß sie sagen, nach dem Tode löse sich die Seele noch früher in Nichts auf als der Leib. Ferner behaupten sie, nachdem der Geist ausgehaucht

sei, löse sich die Seele, sobald sie ausgefahren sei, wie ein Rauch im Winde auf, während der Leichnam sammt seinen Gliedmaßen noch eine Zeit lang fortbestehe (Augustin. lib. de Epicur. et Stoic. 5. t. 6. col. 172. A.). Während doch die Seele „weder zugleich mit dem Leibe vergeht, wie Aratus lehrt, noch hernach, wie Zeno behauptet hat, da sie vielmehr als selbständiges Wesen fortlebt" (Augustin. de spirit. et anim. c. 48. tom. 3. col. 888. C. Siehe Weish. 2, 1 ff.).

4. Welches ist aber der Zustand der Seelen nach der Trennung von ihren Leibern?

Die Seelen der Frommen werden in Abrahams Schooß versetzt, Luc. 16, 22. Sie sind in der Hand Gottes, und keine Qual rühret sie an, Weish. 3, 1;

die Seelen der Gottlosen dagegen werden in die Hölle, den Ort der Qual, geworfen und werden gepeiniget, Luc. 16, 22. 23; von dannen es keine Erlösung gibt.

Eitel Possen sind es demnach, was die Papisten von einer Vorhölle der Väter (limbus patrum) faseln. (Siehe comp. theol. verit. l. 4. c. 11. p. 371 seq.) Ebenso irren diejenigen, welche wähnen, daß die Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe entweder an einem kühlen Ruheort oder unter dem Altare Gottes, oder bei den Gräbern (warum nicht gar auf den Inseln der Seligen oder den Elysäischen Gefilden?) schlafen und zugleich mit den Leibern wieder auferweckt werden — ein Irrthum, der dem Vigilantius zugeschrieben wird (Hieron. advers. Vigilant. t. 2. p. 122. C.), welcher daher auch Dormitantius von Hieronymus genannt wird (tom. 2. p. 118. D. Sixt. Senens. biblioth. l. 6. annot. 345. p. 555.), wie auch den Wiedertäufern. (Siehe Zanch. lib. 2. de oper. Dei c. 8. col. 673 seq., wo die Argumente derselben widerlegt sind.)

5. Beweise nun mit Zeugnissen der Schrift, daß gewißlich eine Auferstehung der Todten zukünftig sei.

Hiob 19, 25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebet; und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken; und werde danach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen."

V. 26: „Und meine Augen werden ihn schauen. Denselben werde ich mir sehen, und meine Augen werden ihn schauen, und kein Fremder."

Jes. 26, 19: „Deine Todten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen."

Ezech. 37, 12: „So spricht der Herr: Siehe, ich will eure Gräber aufthun und will euch, mein Volk, aus denselbigen herausholen. Und ich will meinen Geist in euch geben, daß ihr wieder leben sollet."

Joh. 5, 28: „Es wird die Stunde kommen, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes

hören und werden hervorgehen, die Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens; die aber Uebels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts."

Joh. 11, 25: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stirbt."

V. 26: „Und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben."

Insonderheit beweist dieses Lehrstück trefflich mit vielen Argumenten der Apostel Paulus im 15. Capitel des 1. Corintherbriefs, nämlich für die Gläubigen im Besonderen.

Sein 1. Beweis daselbst V. 1 u. 2 ist gegründet auf die Gewißheit und die Autorität des gepredigten Evangeliums. Der 2. auf die Aehnlichkeit eines Beispiels, nämlich die Gemeinschaft und Gewißheit der Auferstehung Christi, V. 3—14. Der 3. auf die ungereimte Folgerung, die sich aus der Annahme des Gegentheils ergibt: so die Auferstehung Nichts ist, so ist a. unsre Predigt vergeblich; b. euer Glaube eitel, V. 14; so sind c. die Apostel falsche Zeugen, V. 15; so sind d. wir noch in unsern Sünden, V. 17; so sind e. die, so in Christo entschlafen sind, verloren, V. 18; so sind f. wir die elendesten unter allen Menschen, V. 19; so ließen g. vergebens sich Manche über den Todten (d. h. auf den Gräbern der Todten zum Zeugniß der Auferstehung) taufen, V. 29; so hätte h. Paulus sich vergeblich oftmals in Gefahr befunden, wäre vergeblich den wilden Thieren vorgeworfen worden, V. 30. 31. 32; so wäre es i. besser, zu essen und zu trinken, V. 32. Alles das aber ist ungereimt. Folglich gibt es eine Auferstehung. Der 4. Beweis beruht auf der Gleichheit des Verhältnisses. Wie sie in Adam alle sterben, so werden sie alle in Christo lebendig gemacht werden, V. 21. 22. Der 5. Beweis stützt sich auf die Größe des Reiches Christi und deren nothwendige Folge, wobei vom Ganzen auf die einzelnen Theile übergegangen wird. Alle Feinde Christi werden unter seine Füße gelegt werden, V. 25; somit auch der letzte Feind, nämlich der Tod, V. 26. Darum muß eine Auferstehung erfolgen. — Außerdem stützt sich diese Lehre auch noch auf die Allmacht Gottes, Matth. 22, 29, bei welchem kein Ding unmöglich ist, Luc. 1, 37; welcher dem ruft, das nicht ist, daß es sei, Röm. 4, 17. „Leichter ist es, das Fleisch wieder in seinen früheren Stand zu setzen, als, es zu erschaffen" (Tertull. lib. de resurr. carn. c. 11. tom. 3. p. 681. C.). „Es ist etwas weit Geringeres, das wieder herzustellen, was zuvor schon gewesen ist, als etwas zu erschaffen, was noch gar nicht dagewesen ist". (Hieronym. epist. 61. ad Pammach. t. 2. p. 175.) — Ferner stützt sich diese Lehre auf die Gerechtigkeit Gottes, 2 Thess. 1, 6. 7; sofern nämlich einem Jeden an seinem Leibe vergolten werden muß, was er gethan hat, es sei Gutes oder Böses, 2 Cor. 5, 10. Deßwegen haben 1. die Sadducäer geirrt, welche weder an eine Auferstehung noch an Engel geglaubt haben, Apostg. 23, 8. Mit ihnen halten es die Epicuräer, welche den Tod für das Ende aller Dinge ansehen. — Ebenso 2. Hymenäus und Philetus, welche behauptet haben, daß die Auferstehung bereits geschehen sei, 2 Tim. 2, 18, indem sie nämlich die geistige Auferstehung von der leiblichen nicht unterschieden.

6. Wer wird auferstehen?

Alle Menschen ohne Ausnahme, soviel ihrer vom Anfang der Welt gelebt haben und bis zum Ende derselben leben werden,

welcherlei Geschlechts, Alters und Standes sie auch seien, Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, Matth. 25, 32. Joh. 5, 29.

Dem widerspricht nicht die Stelle Luc. 20, 36. Denn die Gläubigen werden Kinder der Auferstehung vorzugsweise genannt, weil sie zum ewigen Leben auferstehen werden. Die Auferstehung der Gottlosen dagegen führt diese zum anderen Tod, welcher die ewige Verdammniß ist, Offenb. 20, 13.

Ebensowenig beweist der Einwurf, daß die Ursache der Auferstehung, nämlich Christus, zu den Gottlosen in keiner Beziehung stehe, und daß folglich auch die Wirkung, nämlich die Auferstehung selbst, sich auf dieselben nicht erstrecke. Hier ist die Ursache falsch angegeben. Denn Christi Auferstehung ist nicht nur aufgestellt als ein deutliches Beispiel der zukünftigen gemeinschaftlichen Auferstehung Aller, sondern sie ist im Besonderen die wirkende Ursache der Auferstehung der Gläubigen zum ewigen Leben. Indeß werden aber auch die Gottlosen auferstehen, freilich nicht zum Leben, sondern zum Gericht, d. h. damit sie gerichtet werden und ewige Strafen leiden müssen, und zwar nach Gottes unabänderlichem Rathschluß, wenn schon Christus weder gelitten hätte noch auferweckt worden wäre; siehe 1 Cor. 15 und die Auslegung von Dr. Hunnius dazu (p. 2. t. 4. p. 263).

7. Mit welchem Unterschied werden die Todten auferstehen?

Die, so Gutes gethan haben, werden hervorgehen zur Auferstehung des ewigen Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts und ewiger Schmach und Schande, Joh. 5, 29. Dan. 12, 2.

8. Werden die Leiber, mit welchen sie auferstehen, ganz dieselben sein, die sie gehabt haben, oder neue?

Es werden eben die, und zwar nach allen Theilen dieselben sein, weil

1. der Herr alle Gebeine der Heiligen bewahret, daß deren nicht eins zerbrochen wird, Psalm 34, 21;

2. weil ein Jeglicher empfangen wird, nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben, 2 Cor. 5, 10;

3. weil dieß Verwesliche anziehen muß das Unverwesliche, 1 Cor. 15, 53;

4. weil wir mit dieser unsrer Haut umgeben werden und in diesem unsern Fleisch und mit diesen unsern Augen den Heiland sehen werden, Hiob 19, 26. 27;

5. weil es billig ist, daß das Fleisch, welches am Kreuze Theil nahm, auch an der Herrlichkeit Theil nehme.

Gregor (lib. 14. moral. c. 29. t. 1. col. 484. D.) schreibt: „Siehe, die Auferstehung, siehe, die Haut, siehe, das Fleisch nennt Hiob ausdrücklich. Was bliebe also noch übrig, woran unser Herz zweifeln könnte? Denn wenn du nach der Auferstehung nicht deinen greifbaren Leib wieder haben wirst, so steht gewiß ein Anderes auf, als was gestorben ist. Nun aber ist es gottlos, den Satz zu glauben: ich sterbe, ein anderer aber steht auf.“ Der

Damascener sagt (lib. 4. orth. fid. c. 28. p. 392): „Die Auferstehung ist das abermalige Auferstehen dessen, was dem Untergang anheimgefallen war, oder die Wiederherstellung eines lebendigen Wesens, das zuvor der Auflösung und dem Untergang anheimgefallen war. Darum wird eben der Leib, welcher verwest und sich auflöst, unverweslich wiederhergestellt werden."

Es irren demnach die **Wiedertäufer** und andre **Schwärmer**, welche behaupten, daß nicht eben dieselben Körper, die wir jetzt haben, wieder auferstehen werden, sondern daß Gott beim zweiten Kommen Christi neue Leiber erschaffen werde, was nicht nur nicht in der Schrift steht, sondern auch derselben widerspricht. (Colloq. Franck. art. 7. act. 20. p. 506. seq.) Origenes und Johannes von Jerusalem gehören ebenfalls hieher, wie Hieronymus bezeugt (epist. 61. ad Pammach. t. 2. p. 171. C.). „Darin besteht die Auferstehung, wie das Wort selbst es besagt, daß das, was gefallen ist, wieder ersteht, und das, was gestorben ist, wieder lebendig wird", sagt Ambrosius (de fide resurr. c. 19. t. 3. p. 35.). „Daher war es vorsichtig und wohlbedächtig gehandelt, wenn die Kirche in ihrem Symbol das Fürwort beigefügt und bekannt hat: (Ich glaube an) die Auferstehung dieses Fleisches", sagt Cyprianus oder vielmehr Rufinus (expos. symbol. p. 381). Gregorius (a. a. O.) berichtet von Eutitius Folgendes: „Als Eutitius sterben sollte, faßte er die Haut seiner Hand und sprach: „Ich bekenne, daß wir alle in diesem Fleische auferstehen werden." — Hieronymus (a. a. O. ep. 61) sagt: „Ich will den Glauben der Kirche frei heraus bekennen: die christliche Wahrheit der Auferstehung kann nicht verstanden werden, wenn Fleisch und Bein, Blut und Glieder von der Auferstehung ausgenommen werden."

9. Was für Eigenschaften werden jene Leiber an sich haben?

Es werden verklärte Leiber sein, die dem verklärten Leibe Christi ähnlich sind, Phil. 3, 21. „Es wird gesäet verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesäet ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib", 1 Cor. 15, 42. 43. 44.

Unsre Leiber werden dem verklärten Leibe Christi ähnlich sein, *κατὰ ποῖον*, d. h. der Beschaffenheit nach, nicht aber *κατὰ πόσον*, d. h. der Größe und Ausdehnung der Majestät nach. (Theodoret. dial. 2. t. 2. p. 236. C.) „Denn uns alle übertrifft Christi Leib an Herrlichkeit ebenso weit, wie der Schöpfer die Geschöpfe übertrifft" (Augustin. de cogn. ver. vit. c. 46. t. 9. col. 869. D.). Es werden geistige Leiber sein, nicht als ob sie in Geist verwandelt würden oder lauter geistige Eigenschaften haben sollten, sondern nur weil sie etliche solche haben werden. Sie werden nämlich sein kräftig und mächtig, sehr geschwind, sehr fein und zart, unverweslich, frei von allen irdischen Schwachheiten, welche immer es sein mögen. Hier merke das Eine: auch die Leiber der Gottlosen werden unverweslich sein, jedoch nicht zu ihrer Ehre und Herrlichkeit, sondern damit sie nur um so größere Qual zu leiden haben.

Ein Irrthum war es darum von **Origenes**, wenn er wähnte, daß wir in der Auferstehung einen geistigen Leib haben werden, der zwar das Gepräge unsers jetzigen beibehalten werde, und durch den ein Jeder auch der äußeren Erscheinung nach derselbe sein werde, der er jetzt ist; daß aber gleich=

wohl nicht ein fleischerner Leib auferstehen werde (Epiphan. lib. 2. haeres. 64. t. 1. p. 254). Die Leiber werden von sehr feiner und zarter Beschaffenheit sein, aber nicht etwa, weil sie aus einer luft- oder ätherartigen Substanz bestünden, sondern durch die Wirkung der geistigen Kraft. (Gregor. l. 14. mor. c. 31. t. 2. col. 483. A.)

Ferner irren die Türken und anderen Muhamedaner, welche sich thörichterweise einbilden, daß im künftigen Leben die herrlichsten Mahlzeiten und die reizendsten sinnlichen Genüsse ihrer warten, (Prateol. l. 11. elench. haeres. 3. p. 304) im Widerspruch mit Matth. 22, 30. Röm. 14, 17.

V. Vom ewigen Leben.

1. Warum sprichst du: „Ich glaube ein ewiges Leben"?

Weil ich dasselbe mit meinen Sinnen nicht erreichen kann, sondern allein aus Gottes Wort in festem Glauben gewiß bin, daß es zukünftig sei.

2. Was ist das ewige Leben?

Es ist eine ewigwährende Seligkeit, welche nach diesem Leben allen Auserwählten Gottes geschenkt werden wird, verbunden mit unaussprechlicher Freude und Lieblichkeit, Herrlichkeit und Glückseligkeit.

Der hier erklärte Begriff ist: das ewige Leben, welches so bezeichnet wird Dan. 12, 2. Joh. 3, 16. 6, 4; nicht mit Beziehung auf das Anfangen, sondern mit Beziehung auf das Aufhören, weil es nämlich kein Ende nehmen, sondern ewig dauern wird. Auch Christus wird das ewige Leben genannt, 1 Joh. 5, 20; aber nur metonymisch als die wirkende Ursache, weil er nämlich selbst der Urheber des ewigen Lebens ist und uns dasselbe durch sein Verdienst erworben hat. In obiger Definition ist Bezug genommen 1. auf die Beschaffenheit des ewigen Lebens, nämlich seine Herrlichkeit; 2. auf die wirkende Ursache, nämlich Gott; 3. auf das fernere Object, für welches es bestimmt ist, nämlich für die Auserwählten 2c.

3. Wie beweisest du, daß ein ewiges Leben sei?

1. Aus unumstößlichen Zeugnissen der Heil. Schrift:

Matth. 25, 46: „Und sie werden in die ewige Pein gehen; aber die Gerechten in das ewige Leben."

Dan. 12,2: „Sie werden aufwachen, etliche zum ewigen Leben."

Joh. 10, 28: „Ich gebe ihnen das ewige Leben."

Hebr. 13, 14: „Wir haben hie keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir."

2. Mit den Exempeln derer, die lebendig in das ewige Leben versetzt worden sind, als: Enoch, 1 Mos. 5, 24. Hebr. 11, 5; Elias, 2 Kön. 2, 11; und Christus selbst, Joh. 17, 24.

Es wird dieses auch mit allen denjenigen Argumenten bewiesen, mit denen wir zuvor die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der

Todten dargethan haben. Denn diese beiden Stücke würden vergeblich gelehrt, wenn es nicht gewißlich ein ewiges Leben gäbe, in das die Abgeschiedenen versetzt würden.

4. Wie und welcherlei wird der selige, herrliche und glückliche Zustand des ewigen Lebens sein?

Er wird ganz unaussprechlich sein. Denn

1. die Seligen werden da allezeit bei dem Herrn sein, 1 Thess. 4, 17, den sie schauen werden von Angesicht zu Angesicht, 1 Cor. 13, 12, wie er ist, 1 Joh. 3, 2.

2. Sie werden den Engeln gleich sein, Matth. 22, 30; und werden mit denselbigen, sammt der Menge aller Heiligen in ewiger Freude den Herrn loben und preisen, Offenb. 14, 3. 19, 5 ꝛc.

3. Sie werden leuchten wie die Sonne, Matth. 13, 43, und wie des Himmels Glanz und wie die Sterne immer und ewiglich, Dan. 12, 3.

4. Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, Offenb. 7, 17. Aller vorigen Angst soll nicht mehr gedacht werden, auch soll nicht mehr gehört werden die Stimme des Weinens und Heulens, Jes. 65, 16. 19.

5. In Summa: Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehöret und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, 1 Cor. 2, 9. Jes. 64, 4.

Es wird daselbst sein, wie Innocentius sagt (serm. 1. dom. laet. t. 1. p. 50), — „Leben ohne Tod, Tag ohne Nacht, Sicherheit ohne Furcht, Freude ohne Schmerz, Ruhe ohne Arbeit, Schönheit ohne Mißgestalt, Stärke ohne Schwachheit, Richtigkeit ohne Verkehrtheit, Liebe ohne Arg, Wahrheit ohne Falsch, Glück ohne Elend" ꝛc. (Bonavent. dial. salut. t. 9. c. 50. t. 6. p. 337: —) „Da wird man sich freuen ob der Lieblichkeit des Ortes, den man bewohnen wird; ob der angenehmen Gesellschaft, in der man thronen wird; ob der Herrlichkeit des Leibes, die man haben wird; ob der schnöden Welt, die man verachtet hat; ob der Höllen Pein, der man entgangen ist" — ja noch mehr: ob Gottes, den man schauen wird von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Es irren die Cerinthianer, welche sich einbildeten, das ewige Leben werde nur tausend Jahre dauern voller irdischen Lustbarkeit, daher sie auch im Griechischen Chiliasten, im Lateinischen Milliaster oder Millennarier genannt wurden. (Augustin. libr. ad Quodvult. haeres. 8. t. 6. 15. col. A.)

5. Wird aber nicht etwa die Herrlichkeit aller einzelnen Seligen die gleiche sein?

Nein. Das Leben aller Heiligen wird zwar nur eines, ihre Belohnungen aber werden je nach ihrer Arbeit verschieden sein, wie Augustinus sagt (serm. 191. de temp. t. 10. col. 1019. D.). Denn wie ein Stern den andern übertrifft nach der Klarheit, also wird auch sein die Auferstehung der Todten, 1 Cor. 15, 41.

Dieses ergibt sich 1. aus dem Exempel der Apostel, Matth. 19, 29; 2. aus dem der Lehrer, Dan. 12, 3; 3. aus dem der Verdammten, Matth.

11, 22. — Es irren die **Papisten** mit ihren albernen Einfällen von goldenen Kronen oder Nebenbelohnungen, welche ausgezeichneten und bevorzugten Werken, als der Jungfrauschaft, dem Märtyrerthum rc. entsprechen sollen: gerade als wenn sie das im dritten Himmel gelernt hätten. (Gregor. de Valent. t. 4. disp. 11. quaest. 5. punct. 2. col. 2434. B. seq.)

6. Wer sind denn die Seligen, denen diese herrliche Glückseligkeit im ewigen Leben geschenkt wird?

Es sind die, welche wahrhaft an Christum glauben, Joh. 3, 16. 36, und in wahrem Glauben bis ans Ende beharren, Matth. 10, 22. Denn diesen ist das Reich bereitet von Anfang, Matth. 25, 34.

Und zwar macht es keinen Unterschied, welches Geschlechtes sie seien, Apostg. 10, 35, ob Mann oder Frau, 1 Petr. 3, 7. Alle, die an ihn glauben, sollen nicht zu Schanden werden. „Wenn gesagt wird: „„Alle““, so wird Keiner ausgeschlossen, Keiner ausgenommen“, sagt Ambrosius (lib. 1. de poenit. c. 10. t. 1. p. 759).

7. Aus welcher Ursache wird dieselbige geschenkt?

Nicht, als ob wir sie verdient hätten, auch nicht, als ob irgend welche unserer Werke vorhergesehen worden wären, sondern allein aus dem Gnadengeschenk Gottes, Röm. 6, 23, welcher uns nach dem Vorsatz in Christo zuvor verordnet und erwählt hat, ehe der Welt Grund gelegt war, Eph. 1, 4. 2 Tim. 1, 9, ehe denn wir geboren waren, oder etwas Gutes oder Böses gethan hatten, Röm. 9, 11.

Falsch ist darum die Lehre der **Pelagianer** und mit ihnen der **Papisten**, daß Gott entweder die guten Werke oder den guten Gebrauch des freien Willens von Ewigkeit her in den Menschen vorausgesehen und sie um deßwillen zum ewigen Leben erwählt und vorherbestimmt habe. (Augustin. de praedest. sanctor. l. 1. c. 18. t. 7. c. 1255. B. Epist. 105. t. 2. col. 471. B. — Prosper. epist. ad Augustin. t. 7. col. 1222. D. seq., wo die Ansicht der **Semipelagianer** angegeben ist.) Die **Scholastiker** stellen als Bedingungen auf: die Vorhersehung des Guten, den Gebrauch des freien Willens und die Verrichtung verdienstlicher Werke. (Biel. 1. sent. dist. 41. quaest. unic. art. 1. 2. 3.) **Bellarmin** bietet zwar Allem auf, um zu beweisen, daß zur Vorherbestimmung keine Ursache in uns liege (lib. 2. de grat. et lib. arb. c. 16. t. 4. col. 544. seq.), aber er beweist doch damit in Wahrheit gar Nichts, indem er einen Unterschied macht zwischen der Absicht, die Herrlichkeit zu geben, in Hinsicht auf welche die Erwählung rein aus Gnaden geschehe, und zwischen der Anordnung ihrer Ausführung, welche auch die Vorhersehung der verdienstlichen Werke erfordere. (A. a. O. c. 14. col. 562. B.) Denn damit widerspricht er sich selbst, weil der Rathschluß Gottes und die Ausführung desselben sich aufs genaueste entsprechen. Gleichwie Gott in der Zeit uns wirklich selig macht, also hat er von Ewigkeit her beschlossen, uns selig zu machen. Dieß ist außer Zweifel nach Röm. 8, 29: „Welche er zuvor versehen hat, die hat er auch verordnet“; nach Eph. 1, 3: „Er hat uns gesegnet in Christo, wie er uns erwählet hat“; nach

2 Tim. 1, 9: „Er hat uns selig gemacht und berufen nach seinem Vorsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor der Zeit der Welt.“ Sollte nun Gott in der Zeit bei der wirklichen Vollstreckung des Rathschlusses die Menschen um ihrer verdienstlichen Werke willen selig machen, so müßte er auch von Ewigkeit her um ihrer Verdienste willen ihre Seligmachung beschlossen haben. Und doch versteht die Schrift dieß nie und nirgends unter dem bloßen Vorsatz, die ewige Seligkeit zu geben. Wäre aber diese pelagianische und semipelagianische Ansicht richtig, so wäre die Erwählung zum ewigen Leben 1. nicht aus Gnaden erfolgt — im Widerspruch mit Eph. 1, 4. Röm. 11, 6; 2. auch nicht, ehe wir etwas Gutes gethan hätten — gegen Röm. 9, 11; so wäre 3. die Vorherbestimmung nicht die wirkende Ursache der guten Werke, gegen Joh. 15, 16 und 1 Joh. 4, 10. 19; so hätte 4. er uns nach unsern Werken berufen, was doch die Schrift verneint, 2 Tim. 1, 9; so hätten 5. wir nicht Alles von ihm empfangen — gegen 1 Cor. 4, 7; sondern 6. wir hätten zuerst dem Herrn gegeben, auf daß er uns wieder vergelte — gegen Röm. 11, 35; und 7. sind ja doch unsre Werke unvollkommen, unwerth und unrein, Jes. 64, 6. Phil. 3, 8. Folglich „findet Gott nicht die Menschen schon als der Erwählung werth vor, sondern macht sie erst tüchtig dazu“. (Augustin. epist. 105. t. 2. col. 471. D.) Dagegen beweisen Nichts folgende Einwürfe:

1. Daß das ewige Leben ein Lohn des Glaubens genannt werde, 1 Petr. 1, 9. (Bellarm. l. 1. de justif. c. 3. col. 1078. D.) „Denn das ewige Leben ist ein Gnadenlohn, nicht aber ein verdienter Lohn. Denn es ist kein Lohn, der geschenkt wird, weil man ihn mit Werken verdient hat, sondern Gott hat ihn Allen aus Gnaden geschenkt durch die Rechtfertigung aus dem Glauben“, sagt Hilarius (can. 20. p. 306. in Matth.). Denn „Gott krönet seine Gaben in den Heiligen“ (August. lib. 1. hom. 14. de lib. arb. c. 17. t. 10. col. 445. C. u. A.). „Wenn der Glaube selbst eine Gnade und das ewige Leben gleichsam der Lohn des Glaubens ist, so scheint es, als ob Gott uns das ewige Leben gleichsam als Schuldigkeit gebe. Aber wem ist er es schuldig? Dem Gläubigen, nicht deßhalb, weil dieser es durch seinen Glauben verdient hat, sondern weil der Glaube selbst eine Gnade, und das ewige Leben eine Gnade für eine Gnade ist.“ (Augustin. tract. 3. in Joh. t. 9. col. 25. D. Vergl. tract. de praedest. t. 7. col. 1233. seq. — Lib. de bono perseverant. t. 7. col. 1260, dem sich Prosper, Fulgentius u. A. angeschlossen haben.)

2. Die Stelle 1 Tim. 2, 20. (Bellarm. 2. grad. l. de arb. c. 13. t. 4. col. 557. C.). — Denn „sich selbst reinigen“ heißt nicht: sich aus eigenen Kräften für die Gnade vorbereiten können, sondern: der Wirkung Gottes nicht Widerstand leisten. Denn wir sind nicht Stöcke und Blöcke. (Siehe oben im Lehrstück vom freien Willen.)

3. Daß Gott die Bösen verwerfe, weil er ihre bösen Werke vorhersehe. (Bellarm. a. a. O. c. 15. col. 567. C.) — Denn daraus folgt nicht der gegentheilige Schluß, daß er die Guten zur Seligkeit vorherbestimme, weil er ihre guten Werke vorhersehe. Denn das Verhältniß ist nicht dasselbe: während böse Werke vollkommen böse sind, sind gute Werke nicht vollkommen gut.

4. Es müßte entsittlichende Folgen haben, wenn die Erwählung nicht vom Werth der Werke abhinge. (Bellarm. a. a. O. col. 568. A. B.) — Denn wenn auch Sittenlosigkeit einreißen sollte, so wäre dieß doch nur Folge eines Nebenumstands. Indeß gibt es viele andre Ursachen, welche die Erwählten zu einem frommen Lebenswandel verpflichten und veranlassen, worüber weiter oben im Lehrstück von den guten Werken nachzusehen ist.

Von der Wahl zum ewigen Leben.

1. Damit das von der Erwählung der wahrhaft Gläubigen zum ewigen Leben aus Gnaden besser verstanden werde, so erkläre mir, was denn die Erwählung oder Gnadenwahl sei.

Sie ist diejenige Handlung Gottes, durch welche er nach dem Vorsatz seines Willens allein aus seiner Gnade und Barmherzigkeit in Christo alle diejenigen selig zu machen beschlossen hat, die beharrlich an Christum glauben werden zu Lobe seiner herrlichen Gnade, Eph. 1, 4 ff. 2 Thess. 2, 13. 2 Tim. 1, 19. Röm. 8, 30. 9, 11 ff.

Der hier erklärte Begriff ist „die Gnadenwahl", griechisch ἐκλογή. Derselbe bedeutet 1. allgemein die Aussonderung zu einem gewissen Zweck und Gebrauch, nämlich a. zu einem Beruf oder Amt. In dieser Hinsicht heißt es von den Aposteln, sie seien erwählt worden, Luc. 6, 13; so auch von Judas, Joh. 6, 70, nämlich zum Apostelamt. b. Die Aussonderung eines Volkes zu demjenigen Volk, welchem Gott die Geheimnisse seines Wortes und Willens mittheilt und welches er mit andern wunderbaren Vorzügen zieret. In diesem Sinne wird Israel das auserwählte Volk genannt, 5 Mos. 7, 6. 10, 15. 14, 2. 26, 18. Röm. 9, 4. Psalm 132, 13. 147, 19. — 2. Im besonderen Sinne bedeutet er die Vorherbestimmung der Kinder Gottes zum ewigen Leben, welche mit Rücksicht auf die wirkende Ursache eine Gnadenwahl genannt wird, Röm. 11, 5, und in übertragenem Sinne zuweilen zur Bezeichnung der Erwählten selbst gebraucht wird, Röm. 11, 7. Und insofern sind Gnadenwahl und Vorherbestimmung (Verordnung) Synonymen, weil sie ohne Unterschied gebraucht werden, Röm. 8, 30. Eph. 1, 4. 5. Die Bezeichnung Vorherbestimmung oder Verordnung aber bezieht sich auf das bestimmte, festgesetzte Ziel. Bestimmen aber bedeutet: einem Ding mit festem Willensvorsatz durch gewisse Mittel eine gewisse Richtung geben. Vorherbestimmen heißt: Etwas zu einem gewissen Ziel und Zweck richten, ehe es ist und geschieht; griechisch προορίζειν von ὅρος, welches Grenze oder Endziel bedeutet. Hieraus ergeben sich folgende Sätze: I. Die Prädestination oder Vorherbestimmung begreift sowohl das Endziel (nämlich Seligkeit und ewiges Leben) als auch die Mittel in sich, die zu jenem Ziele führen.

II. Darum gibt es eine Prädestination nur zum Leben, nicht aber zum Tod, denn sonst wären auch die Mittel zum Tod von Gott, und er wäre der Urheber der Sünde. Und doch wird in der Schrift nirgends der Ausdruck Vorherbestimmung zur Bezeichnung der Verstoßung gebraucht. Wie die Gnadenwahl und Vorherbestimmung sich von dem Vorherwissen und der Vorsehung unterscheiden, ist weiter oben im Lehrstück von der Vorsehung nachzusehen.

Der Gattungsbegriff in obiger Definition ist „Handlung", und zwar: eine Handlung Gottes, weil die Gnadenwahl in der Schrift mit Wörtern beschrieben ist, die ein Handeln ausdrücken, als: „Um der Auserwählten willen, welche er erwählet hat", Marc. 13, 20. „Er hat uns erwählet und verordnet", Eph. 1, 4, 5, „nach dem Vorsatz dessen, der alle Dinge wirket" ꝛc., V. 11. „Er schreibt sie in das Buch des Lebens", Offenb. 20, 12.

Die wesentliche Form der Gnadenwahl oder ihr innerer Unterschied ist unter vier Gesichtspuncten näher beschrieben, nämlich hinsichtlich der wirkenden Ursache, der Art und Weise, des Objects und des Zweckes: I. Die oberste wirkende Ursache ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit, und zwar

diese einzig und allein. Folglich ist die Gnadenwahl nicht erfolgt um der Werke willen, oder weil Gott gute Werke vorhergesehen hat. Dieß gilt gegen die Pelagianer und Papisten. Siehe die siebente Frage vom ewigen Leben. II. Die Art und Weise der Gnadenwahl ist näher bestimmt 1. nach der verdienstlichen Ursache, indem es nämlich heißt, die Gnadenwahl sei geschehen in Christo, Eph. 1, 4. 11, in seinem geliebten Sohn, V. 6, als in dem einigen Grund unsers ewigen Heils, Apostg. 4, 12; durch Jesum Christum, V. 5, als den einigen Fürsten des Lebens und Heils, und den Erlöser, Apostg. 3, 15. In diesem Sinne heißt es auch von ihm selbst, er habe uns erwählt, Joh. 13, 18. 15, 16; wie auch von uns gesagt wird, daß wir gerechtfertigt werden in Christo und durch Christum, und daß er unsre Gerechtigkeit sei. Hier ergeben sich folgende Sätze:

a. Außer Christo ist keine Barmherzigkeit gegen die Sünder zu finden, worüber siehe oben im Artikel von der Rechtfertigung.

b. Christus ist das Fundament und die Richtschnur der Gnadenwahl. Darum:

c. Außer Christo gibt es keine Gnadenwahl.

Es irren darum die Calvinisten, welche mittelst falscher Auslegung die Worte: (er hat uns erwählt) „in Christo" nur auf das Ende der Gnadenwahl beziehen, in dem Sinne, daß wir in Christo seien, und in ihm und durch ihn als den Leiter zum ewigen Leben eingehen. (Piscator. schol. in ep. Ephes. 1, 4. p. 96. observat. 1. p. 102.) Sie drücken sich auch so aus: Er hat uns zu dem Zweck erwählt, daß er uns um Christi willen heiligte und so zum ewigen Leben führete (Ders. contra Schafmann. thes. 95. p. 91), so daß dergestalt Christus nicht die Ursache der Gnadenwahl, sondern deren Wirkung wäre. — Aber der Apostel sagt nicht: in Christum, noch auch: zu Christo, sondern: in Christo, womit er deutlich sagt, daß das Fundament und die Verdienstursache, sowie die Richtschnur unsrer Erwählung in Christo zu suchen sei, außer welchem es keine Erwählung gebe.

2. Die Art und Weise der Gnadenwahl wird dadurch näher bezeichnet, daß gesagt wird, sie habe stattgefunden nach dem Vorsatz (Wohlgefallen, Eph. 1, 9; Rath, Röm. 8, 28) des Willens Gottes, Eph. 1, 5. 2 Tim. 1, 9. Hiebei sind folgende Sätze zu merken:

a. Dieser Vorsatz Gottes ist zwar, ehe der Welt Grund gelegt war, in Christo gefaßt und verordnet, Eph. 1, 4. 2 Theß. 2, 13; er ist uns aber in der Zeit durch das Evangelium geoffenbart worden, Joh. 6, 40: „Das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat" rc.

b. Darum soll man ihn nicht mit dem Scharfsinn der menschlichen Vernunft zu ergrübeln suchen (denn er ist ein von Anbeginn der Welt her verborgenes Geheimniß), und soll ihn nicht unbedachtsam bei Gott unmittelbar — (denn diesen hat Niemand je gesehen, Joh. 1, 18; und seine Wege sind unerforschlich, Röm. 11, 33) — sondern soll ihn mittelbar, d. h. einzig und allein im geoffenbarten Worte des Evangeliums suchen. Dieß gilt gegen die Rationalisten.

c. Dieser Vorsatz Gottes umfaßt die ganze Ordnung und alle Ursachen und Mittel unsrer Erlösung und Seligmachung, nämlich die durch Christum uns im Evangelium geoffenbarte Gnade, 2 Tim. 1, 9; welche darin besteht, daß wir Christum im Worte hören, Matth. 17, 5; aus dem Hören den Glauben bekommen, Röm. 10, 17; durch den Glauben an Christum glauben und das ewige Leben erlangen, Joh. 3, 16. 18. Hierüber wird im Folgenden noch des Weiteren gehandelt werden im Gegensatz zu den Vertheidigern der unbedingten Vorherbestimmung und den Prädestinatianern.

d. Vorsatz, Wohlgefallen, Wille und Rathschluß Gottes sind nicht schlechthin die Erwählung und Vorherbestimmung selbst, sondern die Erwählung ist geschehen nach Gottes Vorsatz und Wohlgefallen rc. Eph. 1, 5. 9. Röm. 8, 28. Dieß gilt gegen Beza (lib. quaest. et resp. vol. 1. p. 683. Piscat. disp. contr. Schafm. thes. 99. p. 102. seq. und in Rom. c. 8, 28. p. 157. et 2. tom. 1. p. 93. Huber. act. Huberian. part. 2. p. 58. seq.).

III. Das Object der Gnadenwahl sind die Menschen (nicht die Engel), und zwar nicht alle und jede ohne Unterschied, wie immer sie sich verhalten mögen (contr. Huber. act. Huber. part. 2. p. 7. 20), sondern die, welche beharrlich und ständig an Christum glauben werden. Diese Beschreibung der Erwählten ist hergenommen von den Mittelursachen, nämlich dem Glauben und dem, worauf dieser sich bezieht, nämlich Christus, und der ihm beigelegten Eigenschaft, nämlich der Beständigkeit bis ans Ende. Vorausgesetzt dabei ist aber als vornehmste wirkende Ursache der Heil. Geist und als Mittel die Predigt des Wortes, durch welches derselbe den Glauben in den Wiedergebornen entzündet.

IV. Der höchste Endzweck der Gnadenwahl ist in Ansehung Gottes die Verherrlichung der hohen Gnade Gottes, Eph. 1, 6. 22. Darin ist der Zweck mitbegriffen, der die Erwählten selbst betrifft, nämlich ihre Rechtfertigung, Seligmachung und Verherrlichung, Röm. 8, 32. Mittelzweck ist das, daß sie geheiligt seien und unbefleckt vor ihm in der Liebe, Eph. 1, 4. 7.

2. Welcher Art ist jener Vorsatz und jenes Wohlgefallen des göttlichen Willens, nach welchem Gott beschlossen hat, diejenigen selig zu machen, welche an Christum glauben?

Es ist kein unbedingter, sondern ein in gewisser Ordnung so gefaßter Vorsatz, daß er alle Ursachen und Mittel unsers Heils in sich begreift.

3. Welches sind diese Ursachen und Mittel unsers Heils?

Es ist 1. die unendliche Barmherzigkeit Gottes, welche ernstlich und inbrünstig begehrt, daß das ganze Menschengeschlecht selig werde.

Es ist 2. das unendliche Verdienst Christi, welchen er zum Mittler und Erlöser des ganzen Menschengeschlechts verordnet hat.

Es ist 3. das Amt des Wortes und der Sacramente, durch welches er die Wohlthaten Christi, die dieser durch sein Verdienst erworben hat, der ganzen Welt anbieten läßt.

Es ist 4. der seligmachende Glaube, welchen er vermittelst der Predigt des Wortes und der Austheilung der Sacramente durch die Wirkung des Heiligen Geistes in den Herzen der Menschen anzünden läßt und durch welchen er Alle zu rechtfertigen und selig zu machen beschlossen hat.

Falsch ist somit die Lehre der Calvinisten, daß nur etliche Menschen zum ewigen Leben vorherbestimmt seien durch Gottes unbedingten Rathschluß, d. i. rein und allein durch seinen schlechthinigen, bloßen und bestimmten Willensvorsatz, welcher allen Ursachen und Mitteln der Seligkeit und der Verdammniß der Ordnung nach vorangehe und für den sich weiter keine Ursache angeben und anführen lasse, ohne alle Rücksicht auf das Verdienst Christi oder auf den Glauben an Christum; und daß folglich für diese allein die

Mittel des Heils, nämlich Christus der Erlöser, das gepredigte Wort und der Glaube, kräftig und wirksam bestimmt seien; daß dagegen alle übrigen Menschen schlechthin aus sich selbst und um ihrer selbst willen geradewegs zur ewigen Verdammniß bestimmt seien. (Beza quaest. et resp. vol. 1. fol. 687. seq. Derselbe resp. sec. ad act. Colloq. Mompelg. praef. p. 7. 8. 160. 194. Gryn. orthod. doct. clas. 1. thes. 13. Admonit. Neostad. p. 19. Piscator. disput. adv. Schafm. thes. 47. p. 37. Derselbe resp. apolog. Bert. p. 8 und sonst öfters. Siehe Admon. de Iren. D. Sigwart. c. 3. l. 3. art. 7. p. 434. seq., wo man, geliebts Gott, noch weitere Raritäten der Art angeführt findet. Rennecher. aurea salutis catena p. 36. 37. 128 u. A.). — Dieser unbedingte Rathschluß Gottes streitet 1. mit dem unerschütterlichen Grund unsers Heils, nämlich dem Worte Gottes, das von demselben ganz und gar Nichts weiß. 2. Er führt uns von der Schrift ab auf eitle Grübeleien. 3. Er beschuldigt das Evangelium der Unvollkommenheit, als ob es uns den Willen Gottes nicht ganz und vollständig geoffenbart hätte. 4. Er macht unsere Seligkeit unsicher und zweifelhaft und treibt darum 5. entweder zur Sicherheit oder zur Verzweiflung. Endlich 6. wenn es ein geheimer Rathschluß ist, wie ist er denn dann ihnen überliefert und geoffenbart worden?

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe der Gegner: 1. Aussprüche der Schrift, in welchen vom Wohlgefallen, Vorsatz, Rathschluß des göttlichen Willens die Rede ist. (Hub. Sturm. de praedest. thes. 5. p. 70. 71. Piscat. contr. Schafmann. thes. 133. seq.) Denn wenn man aus denselben ein unbedingtes Wohlgefallen, Vorsatz ꝛc. schließen will, so schließt man mehr, als in den Prämissen enthalten ist, da der Vorsatz ꝛc. die ordentlichen Mittel zur Seligkeit einschließt.

2. Die Stelle Röm. 11, 33. (Piscator. letzte Anmerkung zu dieser Stelle S. 277. Beza, resp. alter. p. 163. 168.) — Auch wir erkennen hier die Tiefe und den Abgrund der Barmherzigkeit Gottes, Psalm 36, 7. Ein ganz verkehrter Schluß aber ist es, daraus folgern zu wollen, daß Gottes Wille ein schlechthin verborgener sei. Ferner wird von dem im Evangelium uns geoffenbarten Willen Gottes nur in gewisser Hinsicht gesagt, er sei ein verborgener, nämlich für die rein menschliche Vernunft und Wissenschaft, 1 Cor. 2, 8. Von eben diesem Willen aber heißt es, Joh. 1, 18, er sei durch Christum im Evangelium geoffenbart, und zwar selbst den Unmündigen, Matth. 11, 25.

4. Um von jedem einzelnen Stück noch verständlicher zu handeln, so zeige mir durch unerschütterliche Zeugnisse der Heil. Schrift, I. daß Gott nach seinem Vorsatz die Seligkeit aller Menschen ernstlich wolle und begehre?

Ezech. 33, 11: „So wahr als ich lebe, spricht der Herr Herr, ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe.“ Vergleiche Ez. 18, 32.

Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“

Röm. 11, 32: „Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme.“

1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen."

2 Petr. 3, 9: „Gott hat Geduld mit uns und will nicht, daß Jemand verloren werde, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre."

Falsch ist somit die Behauptung der Calvinisten, es sei nicht Gottes Wille, daß Alle, sondern nur, daß Etliche (schlechthin, nämlich die Erwählten oder alle, welche wirklich selig werden), selig werden sollen (Calvin. lib. 3. instit. c. 21 s. 5. seq. p. 589. 591. 592. Zanch. de natur. Dei lib. 5. c. 2. qu. 4. et c. 4. qu. 9. t. 2. col. 280. 281. 485. Piscator. disp. contr. Schafman. thes. 6. seq. p. 23. seq. Sturm. de praedest. thes. 14. p. 179). Aber die Ausflucht, zu der sie hier greifen, ist nicht stichhaltig. Nämlich 1. das Wort „alle" bezeichne nicht blos die Einzelnen, die zu einer Art und den Arten gehören, sondern sehr häufig auch die Arten der Einzelnen, und so wolle Gott, daß nicht Alle, sondern nur Allerlei, ohne Rücksicht auf das Geschlecht, selig werden. Aber die Haltlosigkeit dieser erkünstelten Unterscheidung ergibt sich aus dem Textzusammenhang. Denn Röm. 11 sind nicht allein die Erwählten unter den Unglauben beschlossen, sondern alle, auch die Verworfenen. Daher beweisen die Calvinisten aus eben dieser Stelle die Verstoßung der Verworfenen. Ferner nach 1 Tim. 2, 4 will Gott, daß allen denen geholfen werde, für welche er V. 1 gebietet, daß man beten solle. Nun aber soll man nach V. 1 für alle Menschen beten, auch für eine gottlose Obrigkeit, V. 2, Jer. 29, 7, für die Feinde, Matth. 5, 34, und die Verfolger nach dem Beispiele Christi, Luc. 23, 34. Folglich ist es Gottes Wille, daß allen Menschen miteinander geholfen werde. Ferner in 2 Petr. 3, 9 redet der Apostel von den ungläubigen und unbußfertigen Uebertretern, welche Gott nach seiner Langmuth zur Buße lockt. Vergl. Röm. 2, 4. Folglich handelt es sich hier nicht um die Erwählten allein. Dieß zeigt auch der Gegensatz: Er will nicht, daß Jemand oder Etliche verloren werden, sondern daß sich Jedermann oder Alle zur Buße kehren. So urtheile man auch über die andern Stellen recht und billig.

2. Unter dem Ausdruck „Welt", Joh. 3, 16 seien nicht alle Menschen in der Welt, sondern nur die Erwählten in der Welt verstanden. (Beza colloq. Mompelg. p. 544. Piscator. schol. in Joh. 3, 17. p. 63; observ. 11. p. 70.) — Aber nirgends in der Schrift bezeichnet der Ausdruck „Welt" die Erwählten allein. Ferner wird im 18. Vers die Welt getheilt in Gläubige und Ungläubige, welche schon gerichtet sind. Sodann werden unter der Welt auch die verstanden, welche die Finsterniß mehr geliebt haben als das Licht, V. 19. Was hat aber dieses mit den Erwählten zu schaffen? Vergl. 1 Joh. 2, 2.

3. In Ezech. 33 rede der Herr nicht von allen Gottlosen, sondern von denen, die sich bekehren. (Beza lib. de prædest. cont. Castal. vol. 1. p. 353. seq. Zanch. lib. 3. de nat. dei c. 4. qu. 4. t. 2. col. 2.) — Aber dem widerstreitet der Text Cap. 18 V. 31: Warum wollt ihr sterben? „Ich habe keinen Gefallen am Tode des Sterbenden", V. 32. Aber wer in seinen Sünden stirbt, der bekehrt sich niemals, sondern ist ewiglich verloren. Der Einwand, den hier Piscator (contr. Schafmann. th. 57. p. 41. 42.) wegen des Unterschieds zwischen: „Wohlgefallen haben" und „Wollen" erhebt, ist von keinem Belang. Denn das hebräische Wort bezeichnet beides. Dazu kommt, daß man Wohlgefallen hat nur an dem, was man will, nicht aber an dem, was man verabscheut.

4. Daß sie einen Unterschied machen zwischen dem bezeichneten Willen (voluntas signi), der im Worte geoffenbart sei und wonach Gott äußerlich Allen das Heil antrage, und dem wohlgefälligen oder geheimen und verborgenen Willen (voluntas beneplaciti), wonach er den Meisten die Seligkeit versage (Beza resp. 2. ad colloq. Mompelg. p. 173. Tossan. thesib. histor. didasc. de Pelag. thes. 144.). — Aber a. die Schrift weiß von einer solchen Unterscheidung, die aus den Schulen der Scholastiker stammt, Nichts. (Siehe Thomas. 1. qu. 19. art. 11.) b. Derselben stellen wir den unumstößlichen Satz entgegen: In Gott sind keine sich selbst widersprechenden Willen. Darum darf c. kein anderer wohlgefälliger Wille anerkannt werden, als der, welcher in Christo ist und uns durch das Evangelium geoffenbart ist, Röm. 16, 26. 1 Cor. 2, 7. Nach der von den Gegnern gemachten Unterscheidung gäbe es nun aber entweder zwei einander widersprechende Willen in Gott, oder der Eine Wille in Gott würde zweierlei sich widersprechende Dinge zugleich wollen, das eine öffentlich, das andre geheim. So würde Gott der Vorwurf der Heuchelei, Verstellung und Betrügerei treffen. All dieses aber von Gott auch nur zu denken ist ungereimt, Lästerung, Gottlosigkeit und widerspricht auch dem Begriffe von menschlicher Sittlichkeit und Rechtschaffenheit, Matth. 5, 37: „Eure Rede sei: Ja, ja &c."

5. Daß Luther selbst diesen Unterschied gebraucht habe (Kimedont. l. 2. de redempt. gen. hum. c. 16. p. 306. De praedest. c. 4. p. 478. seq.). — Denn das thut er in anderer Weise und zu einem andern Zweck. „Der bezeichnete Wille, sagt er, ist der, welchen uns Gott in seinem Wort und in den heiligen Sacramenten geoffenbart hat. Darauf soll man sehen, wenn wir Gottes Willen forschen und wissen wollen. Der Wohlgefallenswille aber ist die bloße Majestät, ja Gott selbst. Davon soll man die Augen abwenden, denn dergestalt kann er nicht ergriffen werden." Deßwegen ist sein Rath, man soll ihn einfach hinnehmen. (Zu 1 Mos. c. 6. opp. lat. Wittenb. f. 117. a.) — Vergleiche das oben vom gnädigen Willen Gottes Bemerkte. Eins ist hiebei zu merken: Man muß unterscheiden zwischen der Neigung des göttlichen Willens, die Menschen selig zu machen, und zwischen der Wirkung und Bethätigung dieser Neigung und der Seligmachung selbst. Zwischen uns und den Calvinisten handelt es sich um die Neigung oder Geneigtheit Gottes, die Menschen selig zu machen. Aber die vielen Argumente, die sie gegen uns geltend machen, handeln alle von der Bethätigung dieser Neigung. Darum gilt der Schluß ganz und gar nicht: Gott erbarmt sich nur Etlicher, nicht Aller; nur Etliche, nicht aber Alle prädestinirt, beruft, rechtfertigt er und macht sie selig. Also wollte er nicht Alle prädestiniren, berufen, heiligen u. s. w. (Piscator. contr. Schafmann. thes. 6. ad. 20. p. 23. 24. 25. 26.) Lauter verfehlte Schlüsse! Die Voraussetzung bildet die Seligmachung, und der Schluß handelt von der bloßen Neigung selig zu machen. — Ferner erstreckt sich der Wille, selig zu machen, nicht gleich weit, wie die Seligmachung selbst. Endlich ist der bloße und einfache Wille nicht die einzige Ursache der Vorherbestimmung, sondern es sind dazu auch noch die übrigen Mittel und Ursachen erforderlich, welche oben aufgezählt worden sind. „Man muß aufrichtig und ohne Falsch glauben und bekennen, daß Gott wolle, daß alle Menschen selig werden. Daß aber von diesen Viele verloren werden, daran sind die, welche verloren werden, selbst schuld. Und daß Viele selig werden, das ist das Gnadengeschenk dessen, der sie selig macht." (August. ad artic. sibi fals. impos. art. 2. t. 7. col. 1353. B.) Darüber im Nachfolgenden weiter.

5. Zeige mir II., daß nach dem Vorsatz Gottes Christus für die Sünden aller Menschen ohne Ausnahme gestorben sei und genuggethan habe.

Jes. 53, 6: „Wir gingen alle in der Irre, wie Schafe; aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“ (Christum);

Joh. 1, 29: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt.“

1 Joh. 2, 2: „Christus ist die Versöhnung für unsere Sünde; nicht allein aber für die unsere, sondern auch für der ganzen Welt.“

1 Cor. 15, 22: „Gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden.“

2 Cor. 5, 15: „Einer (Christus) ist für Alle gestorben.“

1 Tim. 2, 6: „Er hat sich selbst gegeben für Alle.“

1 Tim. 4, 10: „Christus ist ein Heiland aller Menschen, sonderlich aber der gläubigen.“

Dahin gehören alle Stellen der Schrift, welche das Verdienst Christi auf Alle und somit auf die ganze Welt sich erstrecken lassen, und welche von dem allgemeinen Willen Gottes, von der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums und Anbietung der göttlichen Wohlthaten, sowie von deren Verachtung und Verwerfung und von der Strafe der Verächter reden. Falsch ist somit die Lehre der Calvinisten, daß Christus nur für die Erwählten gestorben sei. Diejenigen unter ihnen aber sind gottlose Fälscher und Lästerer, welche mit Beza es für eine gottlose, falsche und gotteslästerliche Behauptung erklären, daß Christus sowohl was den Rathschluß Gottes, als was dessen Ausführung und Wirkung betreffe, für die Sünden der Verdammten ebenso gestorben sei und genuggethan habe, wie für die des Petrus, Paulus und aller andern Heiligen. (Colloq. Mompelgard. p. 547. resp. 2. Beza ad act. p. 219. 221.) Hier ist es abermals albern, 1. die angeführten Schriftstellen nur auf die Gesammtheit der Erwählten beschränken zu wollen. Denn dann wären ja a. allein die Erwählten die irrenden Schafe gewesen und in Adam gestorben. Dann wäre b. Gottes Barmherzigkeit nicht mächtiger als die Sünde — im Widerspruch mit Röm. 5, 20. Auch spricht dagegen c. der Schluß vom Kleineren aufs Größere: nicht für unsre (d. h. der gläubigen Juden sowohl als Heiden) Sünden allein, sondern für die der ganzen Welt (d. h. aller Menschen in der ganzen Welt; an sie alle, und nicht allein an die Juden ist diese katholische, d. h. allgemeine Epistel Johannis geschrieben). d. Einer solchen Lehre widersprechen ferner die klaren und herrlichen Sprüche, welche besagen, daß Christus auch für die Sünden der größten Sünder genuggethan habe. So heißt es, er habe diejenigen erkauft, welche den Herrn verläugnen, 2 Petr. 2, 1. 2; welche den Sohn Gottes mit Füßen treten und das Blut des Testaments unrein achten, durch welches sie geheiligt sind, Hebr. 10, 29; welche einmal erleuchtet sind und geschmecket haben die himmlische Gabe und wiederum den Sohn Gottes kreuzigen, Hebr. 6, 6. Kann nun aber das Alles allein auf die Auserwählten bezogen werden? Weg damit!

Eine Albernheit ist es 2., diese Aussprüche *κατὰ δόκησιν*, d. h. nach der Meinung oder dem Urtheil der Liebe verstanden wissen zu wollen, nicht aber, als verhielte es sich in Wahrheit oder thatsächlich so. (Piscator. contr. Schafmann. thes. 88. p. 55. 56.) — Denn Petrus sagt ausdrücklich, 2 Petr.

2, 18, sie seien — nicht zum Scheine, sondern — wirklich und thatsächlich (ὄντως), auch nicht blos der Meinung nach, entronnen gewesen, wie denn auch Beza in seinen Anmerkungen es von einem wirklichen Entrinnen erklärt. Es heißt ferner, sie seien entronnen dem Unflath der Welt, nicht nach dem Urtheil der Liebe allein, sondern durch die Erkenntniß Christi, V. 20, und nachdem sie den Weg der Gerechtigkeit erkannt hatten, V. 21. Sodann heißt es, daß sie wiederum in den Unflath geflochten seien, V. 20, sich kehren von dem heiligen Gebot, V. 21, daß sie sich nach der Schwemme wieder im Koth wälzen, wie die Schweine; den Hunden gleich wieder fressen, was sie gespieen haben, daß es zuletzt ärger mit ihnen werde, als es zuerst war, V. 22. Wie könnte solches von ihnen ausgesagt werden, wenn sie niemals wahrhaft von ihren Sünden gereinigt gewesen wären? Gleichermaßen ist zu urtheilen von den Stellen Hebr. 6, 6. 10, 29. Denn wären sie nicht wahrhaft geheiligt gewesen, wie könnte ihnen die Strafe dadurch verschärft werden? Wie könnten sie Christum abermals kreuzigen, wenn er für sie nicht zuvor gekreuzigt worden wäre? Dazu kommt noch, daß hier die Rede ist von der Sünde wider den Heil. Geist, welche ein offenbares Bekämpfen der erkannten Wahrheit voraussetzt.

Albern ist es 3., den Unterschied machen zu wollen, Christi Sterben sei zwar für Alle genügend, aber allein für die Auserwählten wirksam (Pareus Irenic. c. 24. p. 142. Kimedontius de redempt. gener. hum. l. 1. c. 11. p. 63. seq.). Denn dieser Unterschied gründet sich a. nicht auf die Schrift, sondern ist ein Hirngespinnst der Scholastiker. b. Er steht in offenem Widerspruch mit den angeführten Schriftaussprüchen. Er ist c. von Beza selbst und Andern als rein sophistische und abgeschmackte Ausflucht verworfen worden. (Respons. 2. colloq. Mompelg. p. 217. 218. 221. Piscator. Auslegung zu 1 Tim. 2 p. 31. Seine Mißbilligung spricht aus Pareus in der Apologia biblior. Neostadt. fol. 97.) d. Durch denselben wird Gott selbst und Christi Verdienst gelästert. Denn wie sollte der Sohn Allen genugsam sein können, wenn doch Gott ihn nicht für Alle gesandt hätte, noch sich Aller hätte erbarmen wollen? Das ist gerade, wie wenn man sagen wollte, alle Hungrigen seien zur Genüge gesättigt, wenn die Reichen Speise genug haben, um Jeden zu sättigen, die sie jedoch an die Hungrigen nun und nimmermehr vertheilen wollen. e. Es ist unlogisch und unpassend, hier einen solchen Unterschied zu machen. Denn die Frage ist hier nicht die, ob Christi Tod auch für die Sünden der Verworfenen genugsam sei, wenn Gott es wolle; sondern: ob Gott wirklich gewollt habe, daß derselbe genugsam sei, und ob er für dieselben wirklich Genüge geleistet habe. Was hat also jener Unterschied mit der Sache selbst zu thun? — Das Eine ist hiebei zu merken: Zur richtigen Beurtheilung der calvinistischen Einwürfe ist hier zu unterschieden zwischen dem Tod Christi selbst und zwischen dessen Nutzen und Frucht sowie Aneignung, die durch den Glauben erfolgt. Es handelt sich um Christi Tod und Verdienst selbst, ob es insgemein für alle Menschen geleistet sei. Sämmtliche Argumente der Calvinisten beziehen sich im Schlußsatz auf die heilsame Frucht und Aneignung desselben durch den Glauben, und ihr Schluß hat darum den Fehler, daß er aus vier Hauptbegriffen gezogen ist. Der Tod selbst ist geleistet, ohne Rücksicht auf den Glauben, schlechthin für alle Sünder und Feinde 2c., Röm. 5, 6. 7. 8. 10. Die Frucht und Wirkung des Todes aber kann Keinem zugeeignet werden außer dem Gläubigen, weil der Glaube das Mittel dieser Zueignung ist. Eine verkehrte Schlußfolgerung ist es darum, wenn sie schließen: Christus hat genuggethan für die Auserwählten, die Brüder, die Söhne, die Schafe, die Kirche, die Geheiligten,

sein Volk, wie auch für Viele. Folglich hat er nicht genuggethan für Alle. (Piscat. de praedest. thes. 58. seq. pag. 43—49. Pareus Irenic. p. 42. seq.) Hat er denn etwa darum auch für die Auserwählten allein genuggethan? Durchaus verkehrt wäre es, so schließen zu wollen. Denn damit würde mehr geschlossen, als in den Prämissen enthalten ist. Denn a. die Beschränkung „allein" ist nirgends in der Schrift hinzugefügt. b. Ein Anderes ist es: für die Erwählten gestorben sein; und wiederum ein Anderes: nur für die Erwählten gestorben sein. c. Wäre denn das ein richtiger Schluß: Nur die Gläubigen werden auferstehen, weil die Gläubigen auferstehen; nun werden nur die Gläubigen auferstehen; folglich werden die Ungläubigen nicht auferstehen —? d. Das Wort „Viele" ist zweideutig. Denn in diesem Zusammenhange will es nicht Gewisse absondern und ausschließen, sondern steht collectivisch zur Bezeichnung der Gesammtheit, d. h. Aller, wie Röm. 5, 19: „Durch Eines Menschen Ungehorsam sind Viele Sünder geworden"; Dan. 12, 2: „Viele werden auferstehen", d. h. Alle, wie Christus selbst es auslegt, Joh. 5, 28. Das Wort „Viele", Matth. 20, 28 wird 1 Tim. 2, 6 erklärt mit „Alle". Auch setzt die Schrift die „Vielen" oder die Menge in Gegensatz zu der geringen Zahl der Auserwählten, Matth. 20, 16. Daraus folgt, daß die Vielen und die Erwählten nicht ein und dasselbe sind. Was die Gegner ferner von Christi Vertretung und Fürbitte für die Auserwählten geltend machen, ist oben beim hohenpriesterlichen Amt des Genaueren besprochen worden.

6. Beweise III., daß nach Gottes Vorsatz dieses Allen giltige Verdienst Christi allen Menschen schlechthin durch die Predigt des Evangeliums angeboten werden müsse.

Matth. 11, 28: „Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid: ich will euch erquicken."

Matth. 28, 19: „Gehet hin und lehret alle Völker."

Marc. 16, 15: „Prediget das Evangelium aller (vernünftigen) Creatur."

Apostg. 17, 30: „Gott hat die Zeit der Unwissenheit übersehen; nun aber gebeut er allen Menschen an allen Enden, Buße zu thun."

1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen."

Dasselbe ergibt sich auch aus der Allgemeinheit des Willens Gottes, der Erlösung Christi und der Strafe der Verächter. Es irren somit die Calvinisten mit ihrem Satze, daß die evangelischen Verheißungen, durch welche wir zur Theilnahme an den Wohlthaten Christi berufen werden, nicht unterschiedslos Allen und Jeden, sondern daß sie eigentlich nur den Erwählten wirklich gelten. (Siehe Beza resp. 2 ad colloq. Momp. pag. 222. seq. Desselben Lib. de praedest. vol. 1. pag. 421. Quaest. et resp. vol. 1. p. 685. seq. und Andre hin und wieder.) Sträflicher Leichtsinn ist es 1. daß sie diese Allgemeinheit der Verheißungen wiederum nur auf die Erwählten einschränken. Denn damit stehen die Stellen im Widerspruch, welche zeigen, daß auch den Gottlosen und Ungläubigen dieselben dargeboten worden sind, und zwar in der ernsten Absicht wirklicher Mittheilung. „Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen ꝛc., und ihr habt nicht gewollt", Matth. 23, 37. „Ich recke meine Hände aus den ganzen Tag zu einem ungehor-

samen Volk" ꝛc., Jes. 65, 2. „Ich rufe, und ihr weigert euch", Sprüchw. 1, 24. „Ich rief, und ihr antwortetet nicht", Jes. 65, 12. Dasselbe ergibt sich auch aus dem Gleichniß von den Geladenen, die nicht kommen wollten, sondern die Knechte erwürgten, Matth. 22, 3. 6. — Gottlos ist es 2. diese Gnadenverheißungen nur für ein äußerliches Zeichengeben und für Verstellung zu erklären. (Piscat. disput. de praed. thes. 8. pag. 66.) Denn „wenn dem so wäre, wo gäbe es dann einen größeren Lügner als Gott, da sich ja selbst ein weiser und ehrenhafter Mann so etwas nicht erlaubt?" (Lactant. lib. de ira c. 4. p. 335.) Dann hätte ja der König nicht wahrhaft über die Verachtung seiner Einladung gezürnt, während Matth. 22, 7 das Gegentheil lehrt. — Unchristlich ist 3. die Behauptung, daß die Berufung der Erwählten allein eine kräftige sei, dagegen die an die Uebrigen ergehende eine unkräftige. (Beza resp. 2. colloq. Mompelg. p. 93. Explic. Christianism. vol. 1. p. 201. seq. Piscat. contr. Schafman. thes. 93. p. 87.) Womit will man diesen Unterschied beweisen? Etwa aus der Schrift? Woher soll sie unkräftig sein? Etwa in Folge von Gottes Rathschluß und Absicht? Das hieße aber ja Gott zum Heuchler machen. Oder soll das Evangelium die Ursache davon sein? Aber damit wird die Kraft und Wirkung des Evangeliums geläugnet. Oder sollen schließlich die Menschen die Schuld tragen? Damit wäre aber für die Gegner Nichts gewonnen, da ja dieß gar nicht bestritten wird.

Nichts besagen folgende Einwürfe der Gegner: 1. Daß das Evangelium nicht allezeit thatsächlich gepredigt werde. (Beza resp. 2. colloq. Mompelg. p. 169. seq. Lib. quaest. et resp. vol. 1. p. 685.) — Denn a. dieß thut dem Willen und Befehl Gottes, daß Alle berufen werden sollen, keinen Eintrag. Bestätigt worden ist derselbe unsern ersten Eltern, ferner zur Zeit Noahs, zu den Zeiten der Apostel, welche in alle Welt ausgegangen sind, Röm. 10, 18; und aller Creatur das Evangelium gepredigt haben, Col. 1, 2. 3. b. Es geschieht in Folge eines äußeren Umstandes, nämlich der Undankbarkeit der Menschen, um derentwillen Gott heimsucht die Missethat der Väter an den Kindern, 2 Mos. 20, 5; das Reich hinwegnimmt, Matth. 21, 43; den Leuchter von seiner Stätte wegstößt, Offenb. 2, 5.

2. Die Stelle Psalm 147, 20. (Piscat. contr. Schafman. thes. 16. p. 25.) Denn daß Gott „keinen Heiden so thut", hat seinen Grund nicht in einem unbedingten Rathschluß der Verwerfung, sondern in ihrer Vorfahren und ihrer eignen Undankbarkeit.

3. Matth. 10, 5 (Piscator. zu dieser Stelle p. 311). Denn es ist ein ungeschickter Schluß, hieraus folgern zu wollen, daß die Predigt des Evangeliums eigentlich nur die Erwählten angehe. Denn das Verbot: „Gehet nicht auf der Heiden Straße", war nur ein zeitweiliges, das nach der Auferstehung seine Giltigkeit verlor, Matth. 28, 19.

4. Apostg. 16, 6 (Beza resp. 2. colloq. Mompelg. 170. Zanch. lib. 5. de nat. dei c. 2. qu. 4. col. 486.). Denn daß Paulo ꝛc. hier gewehrt wird, das Wort in Asien zu reden, ist kein unbeschränktes Verbot, sondern hat seinen Grund in bestimmten Ursachen, weil nämlich der Herr wußte, daß sie es vorher mit größerem Nutzen in Macedonien predigen könnten. Hernach aber ist das Evangelium auch in Asien und Bithynien gepredigt worden, 1 Petr. 1, 1. Apostg. 2, 9. 10. Zur Widerlegung der übrigen Argumente, welche die Calvinisten vorbringen, muß man unterscheiden zwischen der Verheißung selbst, welche den Gläubigen und Ungläubigen gleichermaßen gilt, und der verheißenen Sache oder der Frucht und dem Nutzen der Verheißung, welcher nur die Gläubigen betrifft. Auf diesen letzteren beziehen sich die

Schlußsätze der Gegner. Die erstere aber ist das, um was es sich eigentlich handelt. Die Gegner wollen also auch hier mit Schlüssen beweisen, welche aus 4 Begriffen gezogen sind.

7. Zeige endlich IV., daß Gott nach seinem Vorsatz wolle, daß Alle durch den Glauben selig werden.

Joh. 6, 40: „Das ist der Wille deß, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben."

2 Thess. 2, 13: „Gott hat euch erwählet von Anfang zur Seligkeit, in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit."

Jac. 2, 5: „Hat nicht Gott erwählet die Armen auf dieser Welt, die am Glauben reich sind?"

1 Cor. 1, 21: „Es gefiel Gott wohl, durch die thörichte Predigt selig zu machen, die daran glauben."

Dasselbe beweisen 1. alle diejenigen Zeugnisse der Heil. Schrift, welche den Gläubigen das ewige Leben verheißen. 2. Ein Beweis ist auch unsre Rechtfertigung, welche allein durch den Glauben geschieht. Daher der Satz: Wie uns Gott von Ewigkeit her selig zu machen und zum ewigen Leben zu erwählen beschlossen hat, so rechtfertigt er uns und macht uns selig in der Zeit. Nun aber macht er uns in der Zeit selig durch den Glauben, Eph. 2, 8. Folglich muß er dieß von Ewigkeit her beschlossen haben. Darum: wie die Ausführung des göttlichen Rathschlusses ist, so lautet der Rathschluß selbst, und umgekehrt. Vergleiche die goldene Gnadenkette — des Apostels (nicht die von Kennecher) Röm. 8, 29. 30. Von gleichen Dingen und Verhältnissen gilt Gleiches. Einen 3. Beweis bildet unsre Annahme an Kindesstatt, welche allein durch den Glauben geschieht, Joh. 1, 12. Gal. 3, 26. Nun sind wir aber verordnet zur Kindschaft, Eph. 1, 5. Dasselbe ergibt sich 4. aus der Beschaffenheit des Mittels, dadurch uns die Seligkeit angeboten wird, nämlich des Evangeliums. Denn alles, was uns im Evangelium zu unserer Seligkeit angeboten wird, das erfordert den Glauben, Joh. 20, 31. Nun aber wird uns die Gnade Gottes in Christo in Kraft und von wegen des Verdienstes Christi zum ewigen Leben im Evangelium zu unserer Seligkeit angeboten, 2 Thess. 1, 11. 12. Folglich 2c. Denn wo gäbe es eine allgemeine Gnade Gottes ohne das Verdienst Christi? Es gibt keine; folglich auch keine Rechtfertigung, folglich keine Seligkeit, folglich keine Erwählung. Was nützt nun aber Christi Verdienst, wenn es nicht zugeeignet wird? Zugeeignet aber kann es nicht werden, es sei denn durch den Glauben. Folglich 2c. Es irren somit die Calvinisten, welche den Glauben aus dem Erwählungsact, den sie für einen schlechthin unbedingten ausgeben, ganz und gar verbannt wissen wollen und behaupten, daß in den beigebrachten Zeugnissen der Schrift nur von der Ausführung des Erwählungsrathschlusses die Rede sei, welche durch das Mittel des Glaubens erfolge; ja daß die Meinung derer, welche das Gegentheil vertreten, eine ärgere Lästerung Gottes enthalte, als die Lehre der Pelagianer und jener Sophisten von der Vorherbestimmung, die auf Grund des vorhergesehenen Glaubens und der vorhergesehenen Werke erfolgt sei. (Zanch. l. 5. de nat. dei c. 2. qu. 3. t. 2. col. 484.) Aber auf welche Stelle der Schrift gründet sich dieser Unterschied?

Unsrer Ansicht nach liegen beidem, sowohl der Erwählung als ihrer Ausführung ganz dieselben Ursachen zu Grunde. Mögen die Gegner das Gegentheil aus der Schrift beweisen. Nichts beweisen folgende Einwürfe gegen uns:

1. Daß der Glaube erst in der Zeit entstehe, die Erwählung daher von Ewigkeit her schlechthin und ohne jegliche Bedingung erfolgt sei. (Zanch. a. a. O. col. 483.) — Denn mag immerhin der Glaube erst in der Zeit entstehen, so ist doch die Wahl von Ewigkeit her erfolgt auf Grund des Vorherwissens desselben, 1 Petr. 1, 20. In Hinsicht auf dieses Vorherwissen Gotttes gibt es keine Zukunft, sondern es ist von Ewigkeit her für ihn Alles gegenwärtig, 2 Petr. 3, 8.

2. Daß der Glaube die Wirkung, Frucht und Folge der Erwählung sei. (Derselbe a. a. O. col. 484.) — Denn daraus folgt nicht, daß er nicht auch die Ursache derselben sein könne, da er vielmehr beides ist, nur in verschiedener Hinsicht. Die Frucht der Erwählung kann er genannt werden wegen des Vorsatzes Gottes, sofern dieser im Rathschluß der Erwählung beschlossen hat, den Glauben durch die Predigt des Evangeliums zu erwecken; ihre Ursache aber, sofern Gott beschlossen hat, die zu erwählen, von denen er voraussah, daß sie durch die Predigt gläubig werden würden.

3. Apostg. 13, 48. (Derselbe c. 2. qu. 4. t. 2. col. 486. seq.) — Denn hier ist der Ausdruck falsch erklärt. — Denn es wurden gläubig, so viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren, aber nicht durch einen unbedingten Rathschluß, sondern welche verordnet waren in der bestimmten, von Gott festgestellten Ordnung. Diese Ordnung aber berücksichtigt die von Gott verordneten Mittel, durch welche der Heil. Geist in den Menschen, die jene Ordnung befolgen, den Glauben entzündet. Die aber, welche dieselben verschmähen, bleiben in ihrem Unglauben.

4. Daß die Erwählung aus Gnaden geschehe und somit den Glauben nicht mit einschließen könne. (Zanch a. a. O. l. 5. c. 1. qu. 3. col. 484. 513.) — Denn die Gnade bildet den Gegensatz zu den Werken, Röm. 11, 6; nicht aber zum Glauben; der Glaube aber ist der Gnade untergeordnet, damit er sie in Christo ergreife.

Ferner geschieht unsre Erwählung nicht wegen des Glaubens, als der antreibenden und bewegenden Ursache, sondern im Glauben, aus dem Glauben und durch den Glauben, ganz in demselben Sinne, wie wir auch durch den Glauben gerechtfertigt werden, nämlich durch Zurechnung, nicht durch Verdienst, sofern der Glaube das Werkzeug ist, das die in Christo dargebotene Gnade ergreift (ὀργανικῶς), nicht aber dasjenige, welches etwa machte, daß Gott uns erwählt, sofern er unser von uns und aus uns herrührendes Werk, Verdienst oder Tugend wäre (also *οὐ ποιητικῶς*). Denn wer Letzteres behauptet, macht sich pelagianischer Irrlehre schuldig. „Erwählte sind nicht diejenigen, welche erwählt werden, weil sie geglaubt haben (als durch eigen Verdienst und Würdigkeit), sondern die, welche erwählt werden, damit sie glauben", sagt Augustinus (de praedest. sanct. c. 17. t. 7. col. 1254. A.). Wer uns nun hier des Pelagianismus beschuldigen wollte, ist ein Verläumder.

8. Wenn nun aber Gott durch die angegebenen Mittel im Ernste will, daß Alle selig werden, wie kommt es denn, daß nicht alle Menschen auch in der That selig werden?

Wenn Gott unbedingt wollte, daß alle Menschen selig werden, so würden sie auch ohne Weiteres selig werden; weil er aber

dieses nur in bestimmter Weise will, nämlich in der Ordnung, daß sie durch das Evangelium zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und daß sie durch den wahren Glauben an Christum gerechtfertigt werden, 1 Tim. 2, 4, so ergibt sich folgerichtig, daß nur die selig werden, welche glauben, Marc. 16, 16. Joh. 6, 40; und daß so der Auserwählten nur wenige sind, Matth. 22, 14.

Alle Argumente der Gegner, welche sie theils auf Grund des göttlichen Willens, theils auf Grund der Allgenugsamkeit des Verdienstes Christi wider die Rechtgläubigkeit dieser unsrer Lehre vorbringen, sind darum leicht zu widerlegen, sobald man nur unterscheidet zwischen dem Willen Gottes (welcher in Hinsicht auf sein Wesen schlechthin einfacher Art, aber in Hinsicht auf die Willensäußerung, die sich auf die Creatur erstreckt, ein verschiedenartiger ist); 1. als einem einfachen oder unbedingten (absoluten) und 2. als einem bestimmten. Alles was Gott in einfacher und unbedingter Weise will, das geschieht auch schlechthin und allezeit und unwandelbar. Was er will, das thut er nach Psalm 115, 3; so er spricht, so geschieht es, Psalm 33, 9. Er ruft dem, das nicht ist, daß es sei, Röm. 4, 17. So will er nun aber unsre Seligkeit nicht. Was er aber in bestimmter Weise, unter einer gewissen Bedingung will, das geschieht nur nach Erfüllung jener Bedingung. So will Gott, daß Alle selig werden, aber unter der Bedingung, daß sie durch das Mittel des Wortes glauben und durch den Glauben Christi Verdienst sich zueignen. Wird nun diese Bedingung übersehen oder bei Seite gesetzt oder nicht so berücksichtigt, wie es sich gebührt, so geschieht nach Gottes gerechtem Urtheil das Gegentheil. Andre unterscheiden mit dem Damascener (lib. 2. de orth. fid. cap. 29. p. 150.) zwischen dem vorausgehenden Willen, nach welchem er will, daß schlechthin alle Menschen durch den Glauben an Christum, der uns durch die Predigt des Evangeliums angeboten wird, selig werden; und dem nachfolgenden Willen, nach welchem er nur die selig macht, die an Christum glauben, die Ungläubigen dagegen mit Recht verdammt, Joh. 3, 18. 6, 40. Marc. 16, 16. Der vorausgehende Wille nun berücksichtigt 1. die Absicht und den Rathschluß Gottes bezüglich unsrer Seligkeit, 2. die Ordnung der Ursachen oder Mittel, welche zur Erlangung derselben verordnet sind, als da sind a. die Hauptursache, nämlich die allgemeine Liebe Gottes, Joh. 3, 16; b. die verdienstliche Ursache, nämlich das Allen zu gute kommende Verdienst Christi, 1 Joh. 2, 2; c. die anbietende Mittelursache, nämlich die allgemeine Berufung durch das Evangelium, Matth. 28, 19. Der nachfolgende Wille berücksichtigt den Gebrauch, den die Menschen von den Mitteln machen, wobei das Mittel zum Ergreifen des Dargebotenen der Glaube ist, welcher aus dem Hören des Wortes Gottes kommt, Röm. 10, 17. Hieraus folgt nun, daß nicht Alle, sondern nur die Gläubigen erwählt werden, und im entgegengesetzten Falle, wo man Gleichgiltigkeit und Verachtung zeigt, daß die Ungläubigen verdammt werden. Hieraus ergeben sich nachstehende Folgerungen: 1. Beiderlei Willen, sowohl der nachfolgende als der vorangehende, sind bedingt durch eine gewisse Ordnung der Mittel. 2. Darum ist keiner von beiden unbedingt und schlechthin einfacher Art. 3. Der eine ist dem andern untergeordnet. 4. Sie widersprechen einander nicht. 5. Die Erwählung betrifft nur die Gläubigen und ist somit auf besondere Fälle eingeschränkt. „Wenige sind auserwählt", Matth. 22, 14. „Die Pforte ist enge, und der Weg ist schmal, und wenige sind ihrer, die ihn finden", Matth. 7, 14. „Ich habe euch von der Welt erwählet", Joh. 15, 19. 17, 6. „Du hast es den Unmündigen geoffenbart",

Matth. 11, 25. „Was thöricht, was schwach, was unedel und verachtet ist vor der Welt, das hat Gott erwählet“, 1 Cor. 1, 27 ff. „Der Herr kennet die Seinen“, 2 Tim. 2, 19. Darum ist sie 6. nicht eine allgemeine, alle Menschen insgesammt betreffende.

Darum irren diejenigen, welche behaupten, daß im eigentlichen Sinne schlechthin alle Menschen erwählt seien. (Acta Huber. p. 1. pag. 32. 62. part. 2. p. 31.) Diese überweist schon das bloße Wort „Erwählung“ des Irrthums, welches eine gewisse Aussonderung ausdrückt. Ferner wird dasselbe auch in der Schrift immer nur von denen gebraucht, welche in der That die Seligkeit erlangen sollen. Wenn es darum drittens auf Alle ohne Unterschied bezogen wird, so ist damit unmittelbar ein Widerspruch gesetzt. — Dagegen beweist Nichts, daß das Verdienst Christi allen Menschen gilt, kraft dessen sie alle in Christum aufgenommen sind, Röm. 5, 19. (Ebendaselbst 2. Theil Seite 124.) Denn an dem Exempel Christi und Adams werden die Ursachen unsrer Sündenschuld und Rechtfertigung selbst, nicht aber die Wirkungen mit einander verglichen. Ungleich ist ferner das Verhältniß: die adamitische Sündenschuld ist auf Alle unmittelbar übergegangen durch die natürliche Zeugung aus Adam; dagegen Christi Verdienst wird nur mittelbar durch den Glauben den Gläubigen zugeeignet. Die übrigen Beweise, welche von der Allgemeinheit der Liebe Gottes, der Berufung und der evangelischen Verheißungen aus geführt werden, lassen sich leicht widerlegen, sobald man im göttlichen Willen einen Unterschied macht. Denn sie schließen vom vorausgehenden Willen aus, welcher nicht die einzige Ursache der Erwählung ist, sondern seinen Zweck durch seine Mittel erreicht. Darum ist es nicht folgerichtig, allein von jenem aus auf die Erwählung selbst schließen zu wollen.

9. Was ist aber die Ursache davon, daß nicht alle und jede, denen das Evangelium gepredigt wird, daraus den Glauben fassen, glauben und selig werden?

Die Ursache liegt keineswegs an Gott, welcher ernstlich und brünstig will, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, 1 Tim. 2, 4; noch auch am gepredigten Wort des Evangeliums, welches an sich selbst eine Kraft Gottes ist, selig zu machen alle, die daran glauben, Röm. 1, 6, und ein Geruch des Lebens zum Leben. Sondern sie liegt einzig und allein am freien Willen und der Bosheit der Menschen, welche das Wort Gottes entweder ganz und gar verachten oder es nicht hören und so selbst der Wirkung des Heiligen Geistes auf mannigfache Weise Widerstand leisten, wie die Gleichnisse vom großen Abendmahl, Luc. 14, 16, von der Hochzeit, Matth. 22, 3, und vom Ackerfeld, Luc. 8, 12, andeuten.

Dahin gehören folgende Zeugnisse der Schrift: „Ihr habt nicht gewollt“, Matth. 23, 37. „Ihr weigert euch“, Sprüchw. 1, 24. „Ihr antwortet nicht“, Jes. 65, 12. „Sie wollten nicht kommen“, Luc. 14, 18. Die aber, welche das Wort hören, verhindern den göttlichen Samen, Frucht zu tragen, durch Heuchelei, Halsstarrigkeit, Stolz, Trägheit, Schläfrigkeit, Unglauben, vorgefaßte Meinungen, Wollust, böse Begierden und unzählige andre Sünden, durch welche sie dem Heil. Geist widerstehen, Apostg. 7, 51; verachten den Rath Gottes wider sich selbst, Luc. 7, 30; stoßen das Wort Gottes von sich und achten sich selbst nicht werth des ewigen Lebens, Apostg. 13, 46. Hat

nun Gottes Geist nicht alle regiert, so ist das ihre eigene Schuld, sagt Chrysostomus (hom. 7. in Matth. c. 2. tom. 2. col. 70. C.). „Daß sie in der Finsterniß verharret haben, kommt nicht von der Natur des Lichts her, sondern von ihrer eigenen Bosheit, da sie sich mit Wissen und Willen einer so herrlichen Gabe unwürdig gemacht haben.“ (Ders. hom. 7. in Joh. c. 1. tom. 3. col. 48. C.) Siehe hierüber die schöne Auseinandersetzung von Chrysostomus (hom. 45. in Matth. cap. 13. tom. 2. col. 391. D. in C. Dieterichs Erklärung der Sonntagsevangelien, Sonntag Septuagesimae, Anm. 7. Band 1. 455). Hiegegen beweist der Einwurf Nichts, daß es ja nicht in unsrer Macht und Kraft stehe, das Wort mit Nutzen zu hören. — Denn daß der Zuhörer höre, das steht in seinem Willen, sagt Chrysostomus (hom. 17. in cap. 1. Joh. tom. 3. col. 98. A.), und das äußerliche Lesen und Studiren des Wortes ist unsrer Macht anheimgestellt. Wir können das Wort äußerlich hören und ihm zuhören, wie die Athener, Apostg. 17, 20; und zwar aufmerksam und mit Begier, wie Sergius, Apostg. 13, 7; gerne wie Herodes, Marc. 6, 20, mit Lernbegier. Ebenso können wir gewisse äußere Hindernisse, wie Unempfindlichkeit und Unaufmerksamkeit, Leichtsinn und Zerstreutheit, Sicherheit beseitigen. Dieses äußerliche Hören aber ist das ordentliche und wirksame Mittel, durch das der Heil. Geist (nicht etwa, weil es ein Verdienst von uns wäre) das innerliche Hören, d. h. das Verständniß und den Beifall des Herzens, den Glauben und die Bekehrung wirkt und zu Stande bringt. Und wer uns hier des Pelagianismus beschuldigt, wozu ganz und gar kein Grund vorliegt, der zeigt sich auch hier als Lästerer.

10. Aber woher kommt es, daß die meisten Menschen verworfen und verdammt werden?

Auch hier liegt die Schuld nicht an Gott, welcher keinen Gefallen hat am Tode des Sterbenden, Ez. 18, 32. 13, 11; und nicht Lust hat am Verderben der Lebendigen, Weish. 1, 13; sondern sie liegt einzig und allein an der Unbußfertigkeit und dem Unglauben der Menschen. Denn wer nicht glaubt, der wird verdammt werden, Marc. 16, 16; und der Zorn Gottes bleibt über ihm, Joh. 3, 36. Vergleiche auch Vers 18 und Joh. 6, 40.

Hieher gehören alle unter der vorhergehenden Frage aufgeführten Beweise. Denn wenn die Menschen aus freiem Willen die Predigt des Evangeliums von sich stoßen und sich selbst des ewigen Lebens nicht werth achten, so liegt sicherlich die Schuld ihrer Verstoßung und Verdammung nur an ihnen selbst, nach dem Spruch: Israel, du bringest dich in Unglück, Hos. 13, 9.

Falsch ist darum die Lehre der Calvinisten, daß der größte Theil der Menschen durch den unbedingten Rathschluß Gottes schlechthin zur ewigen Höllenstrafe bestimmt und erschaffen sei, da Gott deren Seligkeit niemals gewollt habe oder wolle oder wollen werde. (Beza resp. 2. colloq. Mompelg. p. 7. col. 194.) Dem läuft der ganze Inhalt der Schrift schnurstracks zuwider. Auch ist der Unterschied unbegründet, den sie hier machen zwischen der Verstoßung, die unbedingt und nur deßwegen geschehe, weil es Gott so gefalle; und zwischen der Verdammniß, deren Ursache der Unglaube und die Sünden seien. (Ebenders. a. a. O. p. 158. seq.) Dieser Unterscheidung fehlt es an jeglicher Begründung in der Schrift, da sich zum Beweis für diese Verstoßung auch nicht Ein Schriftwort anführen läßt. Ferner widerspricht

diese Lehre sich selbst. Wenn Gott die Ursache der Verstoßung ist, so ist er auch die Ursache der Verdammniß. Denn was die Ursache einer Ursache ist, das ist auch die Ursache dessen, was durch letztere verursacht wird, wie die Calvinisten selbst zugeben. (Ebendaselbst S. 177 folg.) Und hinwiederum: Gott will nicht den eigentlichen Zweck der Verstoßung, nämlich die Verdammniß selbst. Folglich will er auch nicht das, was schlechthin zu diesem Zweck verordnet ist. Folglich will er auch nicht die Verstoßung, welche schlechthin zu diesem Zwecke angeordnet ist. Sodann, gleichwie die Erwählung nicht eine unbedingte, sondern an gewisse Bedingungen geknüpft ist, so ist es auch die Verstoßung. Die Regel und Richtschnur der ersteren lautet: wer an Christum glaubt, wird selig werden; die der letzteren: wer nicht glaubt, der wird verdammt werden. — Hiegegen beweisen Nichts die folgenden Einwürfe:

1. Gott sei die Ursache der Erwählung, folglich sei er auch die Ursache der Verstoßung und der Verdammniß (Beza a. a. O. p. 166). — Der Fehler bei dieser Folgerung liegt in der falschen Gleichstellung. Gott ist die Ursache der Erwählung nicht allein in Hinsicht auf den Endzweck, sondern auch hinsichtlich aller Mittel, die zu demselben führen. Was aber die Verstoßung betrifft, so ist die Ursache, welche dieselbe verschuldet, nämlich die Unbußfertigkeit und der Unglaube, nicht Gott, sondern durchaus den Menschen zuzuschreiben.

2. Das Gleichniß vom Töpfer, Röm. 9, 21. (Beza a. a. O. p. 163. seq. Lib. de praedest. contr. Castell. vol. 1. p. 342.) — Denn dieses Gleichniß paßt gar nicht hieher: a. Es heißt darin von Gott, daß er die Gefäße des Zorns mit Geduld getragen habe. Folglich hat er sie nicht zu Gefäßen seines Zorns gemacht. Denn Gott liebet Alles, das da ist, und hasset Nichts, was er gemacht hat, Weish. 11, 25. An den Gefäßen des Zorns aber hat er kein Wohlgefallen, sondern duldet sie nur. Zweitens wird die Zubereitung falsch gefaßt. Es heißt wohl, daß die Gefäße zubereitet seien. Aber wo steht denn, daß sie von Gott zubereitet seien? Der Apostel sagt Nichts davon. Drittens ist der Zweck falsch gefaßt. Nicht darum hat Gott gewollt, daß es Gefäße des Zornes gebe, damit er seine Herrlichkeit zeige, sondern weil sie Gefäße des Zornes waren, deßwegen hat er gewollt, daß an ihnen seine Herrlichkeit und Macht offenbar würde. Viertens ist ein falscher Gegensatz aufgestellt: Gott hat etliche zur Ehre geschaffen, folglich hat er die andern zur Unehre, zu Gefäßen des Zornes geschaffen. — Denn es ist ihre eigene Schuld, daß sie in ihrer angebornen Unehre gelassen werden.

3. Gott habe den Jakob geliebt, den Esau gehaßt, Röm. 9, 13. (Beza a. O. p. 162. Lib. de praedest. contr. Castell. vol. 1. p. 342.) — Denn hier fehlt die Beziehung auf die vorliegende Frage. Es handelt sich 1. in der angeführten Stelle nicht um die ewige Verstoßung, sondern um ein äußerliches Vorrecht Esaus, das ihm nach dem Recht der Erstgeburt zukam. Hieran zeigt dann der Apostel, daß die Erwählung nicht auf ein Vorrecht der Geburt oder Abstammung gegründet sei, wie die Juden glaubten, oder auf die Werke der Menschen, sondern daß sie ganz und gar von Gottes Gnade in Christo abhänge. 2. Der Apostel redet gar nicht von der Person des Jakob und Esau, sondern von ihren Nachkommen. „Zwei Völker sind in deinem Leibe", heißt es 1 Mos. 25, 23. 3. Esau selbst hat dem Jakob niemals gedient. 4. Von Esau steht nirgends in der Schrift, daß er verdammt worden sei. 5. Das Wort „Haß" bezeichnet nicht immer eine feindselige Gesinnung, sondern mitunter auch eine bloße Hintansetzung, indem der eine Theil gegen den bevorzugten anderen zurückgesetzt wird. Vergl. Luc. 14, 26: „So Jemand nicht hasset seinen Vater oder Mutter", d. h. mich nicht mehr

liebt, als sie 2c., Matth. 10, 37. Was sollte also dieses mit einem unbedingten Hassen oder Verwerfen Esaus zu schaffen haben?

4. Die Stelle Sprüchw. 16, 4. (Derselbe resp. 2. colloq. Mompelg. p. 175.) Denn Gott macht nicht den Gottlosen, daß er gottlos sei, sondern weil dieser durch eigne Schuld gottlos ist, macht ihn Gott zum bösen Tag, indem er ihn nämlich bestraft, wie es recht ist.

Die übrigen Stellen, welche die Gegner gegen uns geltend machen, wie Röm. 9, 15. 18: „Welches ich mich erbarme, deß erbarme ich mich, und welchen ich will, den verstocke ich"; Matth. 11, 25: „Den Weisen und Klugen hast du es verborgen und hast es den Unmündigen geoffenbart"; Brief Judä V. 4: „Menschen, von denen vor Zeiten geschrieben ist zu solcher Strafe" 2c.; handeln vom nachfolgenden Willen Gottes. Es ist darum ganz unpassend, sie dem vorausgehenden Willen entgegenzusetzen, und dem so gezogenen Schluß fehlt die Folgerichtigkeit. Von der Verstockung, Verblendung 2c. ist weiter oben bei der Ursache der Sünde gehandelt worden.

11. Hierüber noch die eine Frage: Können denn die wahrhaft Wiedergebornen und Erwählten des Glaubens und der Gnade des innewohnenden Heiligen Geistes durch Todsünden sich entledigen und verlustig machen?

Gewiß können sie das, jedoch die Einen so, die Andern anders. Die Erwählten nämlich können sie gänzlich, jedoch nicht schließlich verlieren, die Wiedergebornen dagegen beides, sowohl gänzlich als auch schließlich und endgiltig.

Hier ist dieser dreifache Unterschied zu merken, wiewohl derselbe in der gewöhnlichen Art zu reden verwischt wird. Nämlich, wenn man sich genau ausdrücken will, so muß man sagen: 1. Von den Gläubigen sind die einen Wiedergeborne, die andern Erwählte. Die Wiedergebornen sind eigentlich diejenigen, welche in Wahrheit durch den Heil. Geist wiedergeboren sind und eine Zeit lang glauben, aber dann am Ende wieder durch Unbußfertigkeit vom Glauben abfallen. Die Erwählten sind diejenigen, welche, ebenfalls durch den Heil. Geist wiedergeboren, in Sünden gerathen und auf eine Zeit lang vom Glauben abfallen, jedoch in den Sünden nicht bis ans Ende verharren, sondern am Ende Buße thun und von ihrem Falle wieder auferstehen. Demnach sind die Wiedergebornen nach dem Glauben zu beurtheilen, in welchem sie stehen; die Erwählten dagegen nach ihrem bis ans Ende beständigen Glauben. Darum sind nicht alle Wiedergebornen ohne Weiteres auch Erwählte, und ebensowenig sind alle Erwählten immer und jederzeit auch Wiedergeborne. Denn es gibt Wiedergeborne, die dennoch wegen ihrer vorhergesehenen schließlichen Unbußfertigkeit verworfen sind. Auch gibt es Erwählte, welche wegen der Sünden, denen sie fröhnen, nicht wiedergeboren sind.

2. Das Abschütteln und Verlieren des Glaubens und Gnadenstandes ist ein zweifaches, nämlich a. ein vollständiges, dadurch der rechtfertigende Glaube und die Gabe der Erneuerung ganz und gar verloren geht und damit aus einem Kinde der Gnade ein Kind des Zornes wird; b. ein endgiltiges, da der Glaube nicht allein verloren, sondern auch niemals wieder erlangt wird, sondern da man vielmehr im Unglauben aus diesem Leben scheidet. Die Erwählten schütteln durch Todsünden, denen sie fröhnen, den Glauben und Gnadenstand vollständig ab, solange sie jenen fröhnen; jedoch geschieht dieß nicht endgiltig, weil sie am Ende ihres Lebens zuletzt doch noch durch wahre

Buße sich bekehren. Die blos Wiedergebornen schütteln Glauben und Gnadenstand sowohl vollständig als auch endgiltig ab, weil sie sich niemals wieder bekehren, sondern am Ende in Unbußfertigkeit aus diesem Leben abscheiden.

3. Die Sünden sind theils Todsünden, theils erläßliche Sünden. Die Todsünden bewirken den Verlust des Glaubens und Gnadenstandes; die erläßlichen Sünden bestehen zusammen mit dem Glauben, werden aber durch denselben regiert und durch Gottes Gnade um Christi willen erlassen. Siehe oben im Lehrstück von der Sünde.

12. Womit willst du dieses beweisen?

Ich beweise es I. mit ausdrücklichen Stellen der Heil. Schrift. „Wenn der Gerechte sich kehret von seiner Gerechtigkeit und thut Böses, so muß er sterben. Er muß aber um seiner Bosheit willen, die er gethan hat, sterben.“ Ez. 18, 26. Siehe auch Vers 6. 7. 8. 9.

„Die Liebe wird in Vielen erkalten. Wer aber beharret bis an das Ende, der wird selig.“ Matth. 24, 12. 13.

„Die aber auf dem Fels, sind die, wenn sie es hören, nehmen sie das Wort mit Freuden an; und die haben nicht Wurzel, eine Zeit lang glauben sie, und zu der Zeit der Anfechtung fallen sie ab.“ Luc. 8, 13.

Von den wahrhaft Wiedergebornen sagt Paulus: „Wo ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben müssen“, Röm. 8, 13. Siehe auch V. 1. 9. 11.

„Welcher (nämlich: der Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben) haben Etliche gefehlet und sind umgewandt zu unnützem Geschwätz.“ 1 Tim 1, 5. 6.

„Welches (nämlich: den Glauben und gutes Gewissen) Etliche von sich gestoßen und am Glauben Schiffbruch erlitten haben“. 1 Tim. 1, 19.

„Wer da sagt, er sei im Licht, und hasset seinen Bruder, der ist noch in Finsterniß“. 1 Joh. 2, 9.

„Ihr wisset, daß ein Todtschläger nicht hat das ewige Leben bei ihm bleibend“. 1 Joh. 3, 15.

Vergleiche damit die Stellen Matth. 25, 28. Luc. 11, 24. Joh. 15, 2. Röm. 11, 20. 1 Cor. 6, 20. 10, 12. Gal. 5, 4. 7. 1 Tim. 4, 1. 6, 10. Hebr. 6, 4. 5. 6. und 10, 26 folg. 1 Petr. 2, 20. 21. Offenb. 2, 4. 5. ꝛc.

II. Mit den Exempeln der Heiligen, nämlich

1. Sauls, von welchem der Geist des Herrn gewichen ist, 1 Sam. 16, 14.

2. Davids, welcher durch Ehebruch und Todtschlag — 2 Sam. 12;

3. Salomos, welcher durch Abgötterei — 1 Kön. 11, 15; vergleiche 1 Kön. 3, 3. 8, 15;

4. Aarons, welcher durch das Gießen des goldenen Kalbs — 2 Mos. 32, 1 ꝛc.;

5. des Petrus, welcher durch Verläugnung Christi — Matth. 26, 69; vergleiche Matth. 16, 17;

6. des Thomas, welcher durch Unglauben — Joh. 20, 21;

7. der Galater, welche durch ihr Gerechtwerdenwollen aus dem Gesetz — Gal. 5, 4;

8. des Alexander, Hymenäus, Philetus und Demas, welche durch Abfall — 1 Tim. 1, 19. 2 Tim. 2, 17. 4, 10 — den Glauben und Heiligen Geist schändlich von sich gestoßen haben.

III. Damit, daß in der Schrift vorherverkündigt ist, daß solches auch bei Andern geschehen werde, Apostg. 20, 30. 1 Tim. 4, 1. 2 Petr. 2, 1. Was Wunder also, wenn dasselbe auch andern wahrhaft Wiedergebornen und Erwählten zustoßen sollte?

In den angeführten Stellen redet die Schrift nicht von Heuchlern, sondern von wahrhaft Gerechten, welche den Ungerechten entgegengesetzt werden und die Werke der Gerechtigkeit treiben, daß sie das Leben haben mögen, Ez. 18, 9. Auch nicht vom zeitlichen Tod und leiblichen Strafen, sondern vom geistlichen Tod und von der ewigen Verdammniß, welche allein den Ungerechten zukommen. Auch nicht von einem eingebildeten oder historischen Glauben und bloßem Beifall, sondern vom wahren und seligmachenden Glauben, durch welchen man wahrhaft glaubt und selig werden kann, Luc. 8, 12; mit welchem verbunden ist die Liebe, ein reines Herz und ein gutes Gewissen, 1 Tim. 1, 5. 6. 19. Desgleichen handeln die angeführten Beispiele von wahrhaft, nicht dem Scheine nach Wiedergebornen. Denn Saul hatte nicht nur den Geist des Raths, der Weisheit und Stärke, welchen auch die Heuchler haben können, sondern auch den Geist der Gnade. Denn er wird genannt der Geist des Herrn, und wird ihm entgegengesetzt der böse Geist, 1 Sam. 16, 14. David war ein Mann nach dem Herzen Gottes, Apostg. 13, 22. 1 Kön. 18, 13. Salomo wird gelobt 1 Kön. 3, 3. 8, 15; Petrus, Matth. 16, 17. Die Galater liefen fein, Gal. 5, 7 ꝛc.

Falsch ist darum die Behauptung Beza's, daß diejenigen, denen der wahre Glaube von Gott einmal geschenkt sei, denselben nicht wieder verlieren können. (Colloq. Mompelg. p. 469 seq. respons. 2. colloq. Mompelg. p. 68 seq.) Darum habe auch David bei Begehung des Ehebruchs den Glauben und Heil. Geist behalten und denselben nicht verloren; sondern derselbe sei in David während des Ehebruchs und Todtschlags verborgen gewesen und habe sich in ihm eine Zeit lang geheim gehalten, bis nämlich David Buße gethan habe. Dieß sucht er durch die Analogie eines Betrunkenen und eines unter der Asche fortglimmenden Feuers zu beweisen. (Colloq. Momp. p. 464. resp. 2. colloq. Mompelg. p. 73. seq. 79. Aehnlich Zanch. tractat. de perseverant. sanctor. in fide c. 1. t. 7. col. 95. seq. Desgleichen Confess. de persev. c. 3. t. 7. col. 373. seq. Dasselbe wiederholt Bucanus Loc. comm. 29. qu. 27. p. 384. seq.) Bucanus a. a. O. sagt, der Glaube habe in Petrus, während er Christum verläugnete, gerade so im Schlafe und begraben gelegen, wie die Vernunft in Betrunkenen und kleinen Kindern liege; nie aber sei er in demselben ganz und gar erloschen gewesen ꝛc.: als hätte Christus nicht gesagt: „Wer mich verläugnet vor den Menschen,

den will ich auch verläugnen vor meinem himmlischen Vater", Matth. 10, 33. Trelcatius sagt (lib. 3. instit. loc. de fid. p. 321), sofern sei der Glaube in Allen fest, daß er weder gänzlich noch endgiltig jemals verloren werden könne; dem Grade und der Stärke nach nehme er wohl oft ab, dem Wesen und Dasein nach aber könne er niemals verloren gehen. Aber da das eigentliche Wesen des Glaubens im Ergreifen Christi besteht, wie kann somit derjenige den Glauben an Christum haben, der ihn verläugnet? Ist denn das Verläugnen Christi ein Ergreifen desselben? — Diese Meinung ist von den eigenen Glaubensgenossen der Gegner verworfen worden, wie von Musculus (Loc. comm. art. de remiss. peccat. qu. 6. p. 456), Hemming (in cap. 2. 2 Petr. p. 718. l. 23. Calvinist. Witteberg. circ. annum 70. Siehe Schafmann. de praedest. lib. 3. cap. 4. p. 348. Meisner anthropolog. disp. 19. thes. 35. Der Calvinist Petrus Bertius hat diese calvinistische Lehre in einem durch den Druck veröffentlichten Buch, betitelt Hymenaeus Desertor, widerlegt; siehe daselbst „de sanctorum apostasia"). — Dagegen beweisen Nichts folgende Einwürfe:

1. David bitte, daß der Heil. Geist nicht von ihm genommen werden möge, Psalm 51, 12. 13. (Sohnius Exeges. August. Confess. t. 2. p. 765. 770. seq. Piscat. disputat. de praedestin. thes. 128. p. 160. Zanch. tract. de persev. sanct. in fide. t. 7. col. 122. seq.) — Mit Unrecht schließt man hieraus, daß David den Heil. Geist niemals verloren habe. Denn er thut jene Bitte, als er sich wieder bekehrte und den zuvor verlorenen Heil. Geist auch wirklich wieder erlangte, siehe Psalm 51, 1. 2.

2. Daß die Gerechtigkeit des Gerechten ewiglich bleibe und immer und ewiglich erhalten werde, nach Psalm 111 (112), 3. 6. (Polanus Syntagmat. c. 43. p. 484. B. Sohnius exeg. August. confess. t. 2. p. 771. seq.). — Denn diese Stelle (V. 6) ist mittelst einer Begriffsverdoppelung zu erklären: der Gerechte, sofern er gerecht ist und bleibt, wird ewiglich erhalten werden; denn Nichts kann ihn abscheiden von der Liebe Gottes, Röm. 8, 35. Die Gerechtigkeit des Gerechten, d. i. seine Werke, bleibet ewiglich (V. 3), nämlich im Gedächtniß Gottes. Was hat aber dieß damit zu thun, daß der Glaube ewig und unerschütterlich bleibe —?

3. Hos. 2, 19: „Ich will mich mit dir verloben in Ewigkeit" (Zanch. tract. de persever. sanctor. in fide cap. 1. tom. 7. col. 96. 111.). — Denn hier ist die Rede von der Kirche. Was ist nun das für eine Schlußfolgerung: Christus hat sich mit der Kirche verlobt in Ewigkeit: folglich kann kein Glied derselben zeitweilig sündigen, den Glauben und den Heil. Geist von sich stoßen! Wer wird denn von der allgemeinen Erhaltung der Kirche auf das Heil und die Seligkeit jedes einzelnen, der in der Kirche ist, schließen? Von dem, was von der ungetheilten Gesammtheit gilt, läßt sich nicht auf das schließen, was von dem Einen und dem Andern im Besonderen gilt.

4. Daß nach Matth. 24, 24 es unmöglich sei, daß die Auserwählten in Irrthum verführet werden, daß sie aus den Händen Christi gerissen werden, Joh. 10, 28; dieselben werden bis ans Ende geliebt, Joh. 13, 1; der Heil. Geist bleibe ewiglich bei ihnen, Joh. 14, 17. (Zanch. col. 97. Sohnius exeg. August. conf. t. 2. pag. 765. Polanus lib. 6. syntagm. c. 43. p. 483. C.) — Denn der Schluß vom endlichen Abfall und Gottlosigkeit auf den zeitweiligen ist verfehlt, wie das Beispiel des Petrus, des David und Andrer zeigt. Niemand kann aus Christi Hand gerissen werden. Es kann aber der, welcher von derselben gehalten wird, durch seinen eigenen Willen aus derselben fallen. Dazu kommt, daß jene Verheißungen nicht schlechthin und unbedingt gegeben sind, sondern vielmehr unter einer Bedingung, nämlich

daß man im Glauben fest gegründet, standhaft und unerschütterlich in der Hoffnung des Evangeliums bleibe, Col. 1, 23.

5. Daß Christus für seine Jünger bitte, daß der Heil. Geist ewiglich bei ihnen bleiben möge, Joh. 14, 16. (Zanch. col. 98. 104. 128. Polan. a. a. O. p. 483. E.). — Denn jene Fürbitte bezieht sich auf die Apostel im Besonderen, welche in Kraft eines besonderen Vorrechts den Heil. Geist vor Andern im vollkommensten Maße gegenwärtig hatten. Vom besonderen und einzelnen Falle aber läßt sich nicht aufs Allgemeine schließen. Mit den andern Heiligen ist er auch ewiglich, aber nicht schlechthin, sondern unter gewissen Einschränkungen, sofern sie nämlich Jünger sind und so lange sie Christum erkennen.

6. Daß Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen mögen, Röm. 11, 29. (Ebenders. a. a. O.) — Aber dieß gilt nicht schlechthin, sondern es geschieht durchs Wort. Denn wie Gott durchs Wort gibt, so erhält und bewahrt er auch durch das Wort. Gleichwie die Gaben durch den Glauben gewonnen werden, so gehen sie durch den Unglauben verloren. Sie gereuen Gott nicht, was ihn betrifft; aber sie gereuen ihn um äußerer Umstände willen, was uns betrifft, sofern wir sie aus Bosheit verachten. Der Einwurf beruht also auf einem Trugschluß, der das Bedingte mit dem Unbedingten, den äußeren Umstand mit der Hauptursache verwechselt.

7. Wer aus Gott sei, der thue keine Sünde, nach 1 Joh. 3, 9. 10. (Zanch. et Pol. a. a. O.) — Denn diese Stelle ist mittelst einer Begriffsverdopplung zu erklären. Wer aus Gott ist, thut, sofern er ein solcher, nämlich ein aus Gott geborner ist und bleibt, allerdings keine Sünde. Wer in ihm bleibet, der sündiget nicht, V. 6. Wer folglich nicht in Christo bleibt, der sündigt und verliert die Gnade durch sein Sündigen; vergleiche 1 Joh. 5, 18. Andre verstehen die Worte nicht von jeder Sünde schlechthin, sondern nur von der muthwilligen und mit Vorbedacht begangenen; und zwar so, daß der von Gott Geborene wissentlich und mit Willen nicht sündige, auch nicht aus Brauch und Gewohnheit der Sünde sich hingebe, sondern mit allem Fleiß sie meide und in der Gottseligkeit wachse und zunehme. Wieder Andre sagen, Johannes rede nicht von dem, was geschehe, sondern von dem, was von Rechts wegen geschehen sollte; denn die, welche glauben, sollten alle nicht sündigen. Aber daraus folgt noch nicht, daß sie auch wirklich nicht sündigen, und daß sie, wenn sie sündigen, den Glauben und die Gnade des Heil. Geistes nicht verlieren. Das gerade Gegentheil ergibt sich aus 1 Joh. 3, 6. 15. Will man peinlich sich ans Wort halten, so zeige man einen Wiedergebornen, der nicht gesündigt hat.

8. Der Glaube sei den Heiligen einmal vorgegeben, nach Brief Jud. V. 3 (Sohn. exeg. August. confess. t. 2. p. 766). — Aber dieser Einwurf faßt den Ausdruck „Glaube" falsch. Denn darunter ist hier nicht die gläubige Zuversicht des Herzens zu verstehen, sondern die Lehre des Glaubens, wie Gal. 1, 23. 3, 2. Ist diese einmal gegeben, so soll sie auch behalten und nicht eine andre an ihrer Stelle angenommen werden.

9. Die Analogie des Trunkenen, der seine Vernunft gleichwohl behalte, wenn er sie auch in seiner Trunkenheit nicht gebrauche. (Beza colloq. Mompelg. p. 464. Resp. 2. colloq. Mompelg. p. 79. seq.) — Dieses Gleichniß paßt nicht: die Vernunft gehört zum Wesen des Menschen und ist von demselben unzertrennlich. Der Glaube aber ist etwas zum Wesen desselben von außen Hinzukommendes und läßt sich deßwegen von demselben trennen. Zudem dienen Gleichnisse nur zur Erläuterung dessen, was schon bewiesen ist, nicht aber zum Beweis dessen, worüber noch gestritten wird.

Von der Hölle und vom Fegfeuer.

1. Da du zuvor gesagt hast, daß die Auserwählten und Seligen unaussprechlicher Herrlichkeit im ewigen Leben theilhaftig werden sollen, so sage mir: Welche Strafe haben denn die Verworfenen und Verdammten zu gewarten?

Die erschreckliche und unaussprechliche Qual der allerbittersten Höllenpein an Leib und Seele.

Denn „sie werden lebendig geworfen in den feurigen Pfuhl, der mit Schwefel brennet", Offenb. 19, 20.

„Sie werden ausgestoßen in die äußerste Finsterniß hinaus, da wird sein Heulen und Zähnklappen", Matth. 8, 12.

„Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht verlöschen", Jes. 66, 24. Offenb. 9, 6.

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich nun, daß es eine Hölle gibt; wofür auch die Gewissensangst in den Gottlosen ein Zeugniß bildet, Röm. 2, 15. Auch die Verdammten bezeugen es, Weish. 5, 3; und die Teufel selbst, Matth. 8, 29; auch die vernünftigeren unter den Heiden. (Justin. Mart. exhort. ad Graecos p. 26. C.) Die Lage und den Ort aber, sowie die Beschaffenheit derselben genauer bestimmen zu wollen, wäre ein nutzloses und unbedachtsames Unternehmen. „Wo, fragst du vielleicht, und an welchem Ort ist denn die Hölle selbst? Was bekümmerst du dich darum? Es handelt sich ja darum, zu beweisen, daß sie sei; nicht, wo und an welchem Ort sie verborgen sei." (Chrysostom. hom. 31 ad Rom. t. 4. col. 316. D.) „Fragen wir also nicht danach, wo sie sei, sondern danach, wie wir ihr wohl entgehen möchten" (Derselbe a. a. O.). Im Irrthum befinden sich daher:

1. Die Epicuräer, welche weder Teufel noch Hölle glauben (Psalm 14, 1 f. Tertull. Apolog. c. 45. t. 1. p. 87. B. Georg. David. apud Eder. mataeolog. haeret. class. 4. p. 77).

2. Die Seleucianer, welche behaupten, diese Welt sei die Hölle, und es gebe sonst keine mehr. (Prateol. elench. haer. lib. 17. p. 441.)

3. Diejenigen, welche behaupten, daß die Hölle nichts Anderes sei, als die Angst des Gewissens selbst, welchen Irrthum Hieronymus dem Origenes zuschreibt (epist. 39. ad Avit. t. 2. p. 152. C.). Zwar ist das böse Gewissen, wie Luther sagt (in c. 43. Genes. t. 4. fol. 126. a.), der Seelen Tod, und ist kein bittrerer Schmerz, als der Seelen Traurigkeit; sintemal dasselbige der Tod und die Hölle ist. (Derselbe in c. 45. Genes. t. 4. fol. 146. b.) — Aber dieß ist nur der Vorschmack und das Vorspiel des Höllenfeuers, welches zuweilen die Gottlosen in diesem Leben zu peinigen pflegt, während noch schrecklichere Strafen auf den Tag des Gerichts vorbehalten bleiben.

2. Soll demnach diese Höllenqual ewig dauern?

Ja, gewiß. Denn die Heil. Schrift nennt an vielen Stellen das höllische Feuer ein unauslöschliches, Matth. 3, 12, und 25, 46; ein ewiges, Matth. 25, 41; eine ewige Schmach und Schande, Dan. 12, 2; ein ewiges Verderben, 2 Thess. 1, 9.

Falsch ist 1. die Behauptung der Armenier, daß die Höllenstrafen nicht ewig währen sollen (Prateol. el. haeres. l. 1. 67. p. 63).

2. Die Einbildung der Origenisten, daß die Gottlosen, ja die Teufel selbst dermaleins aus der Hölle befreit und erlöst werden sollen; daher sie auch Liberatores, d. h. Befreier genannt wurden. (Augustin. lib. ad Quodvult. haeres. 43. tom. 6. col. 20. B. Prateol. lib. 13. el. haeres. 5. p. 368. n. 3.)

3. Aber wie können die Leiber der Gottlosen in jenen Feuerflammen ewig währen?

Dieß wird daher kommen, weil die Verdammten nicht mehr natürliche Leiber haben, sondern in der Auferstehung unverwesliche Körper überkommen werden, zu dem Ende, daß sie die gebührenden Sündenstrafen ausstehen können.

Denn das höllische Feuer „verzehrt nicht, was es verbrennt, sondern indem es frißt, belebt es wieder.“ (Tertull. apol. adv. gent. c. 48. t. 1. p. 93. B.) „Eben dasselbe göttliche Feuer wird darum durch einerlei Kraft und Vermögen die Gottlosen sowohl verbrennen als auch wieder beleben, und was es von den Leibern verzehrt, das gibt es ihnen wieder und wird sich selbst ewigen Brennstoff geben“ (Lactant. institut. lib. 7. c. 21. p. 322). „Es wird so verzehren, daß es zugleich erhält; es wird so erhalten, daß es zugleich peinigt, und es wird den Verdammten ewiges Leben und ewig lebendig erhaltende Strafe zu Theil werden.“ (Cassiodor. in Psalm. 20. p. 20. F. G.) Augustinus erläutert dieß durch das Beispiel des Salamanders und der feuerspeienden Berge in Sicilien (l. 21. de C. D. c. 4. t. 5. col. 1269. A. seq.).

4. Werden die Strafen und Qualen in der Hölle unterschiedliche Stufen haben?

Gewiß. Denn „Gott wird einem Jeden vergelten nach seinen Werken“, Röm. 2, 6. „Es wird gar ein scharfes Gericht gehen über die Oberherren, und die Gewaltigen werden gewaltiglich gestraft werden“, Weish. 6, 6. 7. „Der Knecht, der seines Herrn Willen weiß, und hat sich nicht bereitet, auch nicht nach seinem Willen gethan, der wird viele Streiche leiden müssen; der es aber nicht weiß, hat doch gethan, das der Streiche werth ist, wird wenige Streiche leiden“, Luc. 12, 47. 48.

Dasselbe bezeugt der Herr Luc. 10, 12: „Ich sage euch, es wird der Sodoma erträglicher ergehen an jenem Tage, denn solcher Stadt.“ Und zu den Pharisäern spricht er Matth. 23, 14: „Darum werdet ihr desto mehr Verdammniß empfahen.“ — „Desto härtere Strafe wird Jeden treffen, je schwerer er gesündigt hat“, sagt Augustinus (l. 1. de pecc. mer. c. 12. t. 7. col. 661. B. Lib. 4. de baptism. contr. Donat. c. 19. t. 7. col. 430. A.).

Falsch ist die Behauptung der Jovinianisten, daß alle Sünder in Hinsicht auf Sünden und Strafen einander gleich sein werden. (Augustin. Lib. de haeres. ad Quodvult. haeres. 82. t. 6. col. 30. C.)

5. Wenn es unterschiedliche Stufen in den Höllenstrafen gibt, ist dann etwa auch anzunehmen, daß es ein Fegfeuer gebe?

Das Fegfeuer ist etwas rein Erdichtetes, davon die Heilige Schrift ganz und gar Nichts weiß. Denn diese gedenkt nur

zweier Oerter, dahin die Seelen der Verstorbenen versetzt werden, nämlich des Himmels und der Hölle. Die Seelen der Gottlosen fahren lebendig in die Hölle, Psalm 55, 16, allda sie keine Hoffnung haben, Sprüchw. 11, 17. Die Seelen der Gerechten aber sind in der Hand des Herrn, und keine Qual rühret sie an, Weish. 3, 1.

So führt uns die Schrift auch nur zwei Arten von Menschen vor, die Gläubigen, welche selig werden, und die Ungläubigen, welche zur Hölle verstoßen werden, Marc. 16, 16. Und „es gibt hie für Keinen einen Mittelort, so daß der, welcher nicht bei Christo ist, nur beim Teufel sein kann", sagt Augustin. Derselbe: „Es gibt keinen Mittelort, wo der, der nicht in den Himmel versetzt ist, sein könnte, ohne Strafe zu erdulden." (Augustin. lib. de peccat. merit. et remiss. c. 28. tom. 7. col. 680. D. Lib. 21. de Civ. Dei c. 25. tom. 5. col. 1311. B. Vergleiche Serm. 14. de verb. apost. t. 10. col. 319. A.) „Denn das Erste ist das Himmelreich; das Zweite die Hölle; von einem Dritten wissen wir ganz und gar Nichts, ja noch mehr: wir finden in der Schrift Nichts davon, daß es ein solches gebe" (Augustin. lib. 5. hypogn. contr. Pelag. tom. 7. col. 1405. C.)

Im Irrthum befinden sich daher die Papisten mit ihrer erdichteten Behauptung, daß das Fegfeuer ein Abgrund im Innern der Erde sei, der unmittelbar an die Hölle angrenze; und daß in demselben die Seelen derer, die in läßlichen, noch nicht durch Genugthuung vollständig abgebüßten Sünden gestorben seien, des Anblicks Gottes beraubt durch ein wahrhaftes und eigentlich so genanntes Feuer mit den ausgesuchtesten Qualen gepeinigt werden, bis sie ihre Strafe erstanden haben und von jeder sündlichen Befleckung gereinigt seien, so daß sie rein in den Himmel eingehen können; und daß zur Beschleunigung ihres Eingangs in den Himmel oder zur Linderung der Strafen die Unterstützung der Lebenden, bestehend in Gebet, Fasten, Almosen, Verrichtung der Messe ꝛc. von Nutzen sei. (Siehe Concil. Trident. sess. ult. decret. de purgat. Bellarm. lib. 1. et 2. de purgat. per tot. tom. 2. col. 571. seq. Gregor. de Valent. disp. 11. qu. 1. punct. 1. § 4. t. 4. col. 2299. seq.) Welch abgeschmackter Lügenkram! Hier ist fast jedes Wort ein Hirngespinnst, aus Platos Phädon und dem sechsten Buch von Vergils Aeneide geborgt, der Schrift ganz und gar unbekannt und Lästerung auf das Verdienst Christi. Denn dieser allein reinigt 1. mit seinem Blut unsere Gewissen von den todten Werken, Hebr. 9, 14; er reinigt uns von allen Sünden, 1 Joh. 1, 7. Und zwar 2. nur in diesem, nicht aber im andern Leben. „Heute" heißt es Hebr. 3, 13. 14. 3. Solches geschieht allein durchs Wort, 2 Cor. 5, 18; die Sacramente, Tit. 3, 4; und den Glauben, Apostg. 15, 9; nicht aber durchs Fegfeuer; und zwar 4. durch eines Jeden eigenen Glauben, Hab. 2, 4. Luc. 7, 50; nicht durch Andrer Fürbitten. 5. Durch den Glauben wendet Gott gleichermaßen die Schuld wie die Strafe von uns ab, Gal. 3, 13. Röm. 8, 1. — Nichts beweist hiegegen 1. Matth. 5, 25. 26: „Du wirst nicht von dannen herauskommen, bis du auch den letzten Heller bezahlest." (Bellarm. lib. 1. de purgator. c. 7. tom. 4. col. 595. C. seq.) Denn a. dieß ist eine bildliche Redeweise, beweist folglich Nichts. b. Es ist hier nicht die Rede vom Gefängniß des Fegefeuers, sondern von dem der höllischen Verdammniß, welches mit Ausdrücken, die der Gerichtssprache entnommen sind, geschildert wird. c. Es handelt sich in dieser Stelle nicht um eine erläßliche, sondern um eine Todsünde, nämlich die Unversöhnlichkeit.

2. 1 Cor. 3, 13. Psalm 66, 12. (Bellarm. a. a. O. c. 5. col. 582. cap. 3. col. 579. A. Gregor. de Valent. d. disp. 11. qu. 1. punct. 1. t. 4. col. 2306.) — Denn a. Feuer ist hier ein bildlicher Ausdruck für Trübsal. b. Paulus sagt, nur die Werke werden durch das Feuer geprüft, nicht aber die Menschen. c. David redet auch vom Wasser: somit müßte es auch ein Fegewasser sein —?

3. Matth. 12, 32. (Bellarm. l. l. c. 4. col. 580. A. seq.) — Denn der Evangelist will nichts Anderes ausdrücken, als daß die Sünde wider den Heil. Geist in Ewigkeit nicht vergeben werde, wie Marc. 3, 29 dieß näher erklärt.

4. 1 Sam. 2, 6: „Der Herr führet in die Hölle und wieder heraus." Psalm 18, 5: „Es umfingen mich des Todes Bande, und die Bäche Belials erschreckten mich." (Peltan. lib. de purgator. c. 7. p. 309.) — Denn hier sind sehr schwere Anfechtungen und die allergrößten Gefahren gemeint. Aber folgt etwa daraus: folglich gibt es ein Fegfeuer? Das wäre eine lächerliche Folgerung.

5. Die Handlungsweise des Judas Maccabäus, welcher für die Todten geopfert hat, 2 Macc. 12, 43. (Bellarm. l. 1. de purgator. c. 3. tom. 2. col. 574. B. seq. Gregor. de Valent. d. disp. 11. qu. 1. punct. 1. § 6. col. 2303.) — Denn das angeführte Buch steht nicht im Kanon. Ferner soll man keine Opfer für die Todten, sondern für die Lebendigen darbringen, wie das göttliche Gesetz ausdrücklich gebietet, 3 Mos. 6, 24. 7, 1. 10, 16. Aber diese und ähnliche Spitzfindigkeiten (worüber siehe Becan. manual. l. 1. c. 8. p. 201. seq.) machen dem jesuitischen Scharfsinn und der mönchischen Rohheit alle Ehre.

Das Dritte Hauptstück.

Vom Gebet des Herrn.

1. Welches ist das Dritte Hauptstück des Katechismus?

Das Gebet des Herrn.

2. Was ist das Gebet des Herrn?

Es ist eine kurze, uns von Christo selbst vorgeschriebene Form, Gott anzurufen, die alles, was wir für dieses und jenes Leben bedürfen, in einer kurzen Summa enthält.

Diese Beschreibung nimmt Bezug auf die wirkende Ursache oder den Urheber, und auf die Sachen, von welchen in diesem Gebet gehandelt wird, die zugleich in verschiedene Classen getheilt werden.

3. Warum wird es ein Gebet genannt?

Weil es ein demüthiges, meistens mündliches Vorbringen der Anliegen unsers Herzens und Gemüthes vor Gott ist.

Diese Bezeichnung ist hergenommen von der Mittelursache, daher Bernhardus sagt: „Das Gebet ist eine Gemüthsbewegung des Gott anhangenden Menschen und eine gewisse vertrauliche und kindliche Unterredung mit Gott.“ (Ad frat. de nom. Dei, col. 1036. M.)

4. Warum wird es das Gebet des Herrn genannt?

Weil uns diese Form zu beten von unserm Herrn Jesus Christus selbst ursprünglich vorgeschrieben und anbefohlen worden ist, Matth. 6, 4. Luc. 11, 2.

Diese Bezeichnung ist hergenommen vom Urheber.

5. Wie viele Hauptglieder enthält dieses Hauptstück vom Gebet des Herrn im Allgemeinen?

Zwei:

1. lehrt es im Allgemeinen vom Gebet;
2. legt es das Gebet des Herrn in seinen einzelnen Stücken besonders aus.

Vom Gebet insgemein.

6. Ist das Wort „Gebet“ in der Heiligen Schrift immer in einem und demselben Sinne gebraucht?

Nein. Denn meistens ist es gebraucht entweder 1. von der weltlichen Anbetung, oder

2. von der andächtigen Anrufung Gottes.

Die Ausdrücke Gebet, Anrufung, Anbetung werden ohne Unterschied gebraucht, wiewohl der letztere mitunter in der Schrift in übertragener Bedeutung von der weltlichen Ehrenbezeugung gebraucht wird.

7. Was ist die weltliche Anbetung?

Sie ist ein Dienst, welcher Menschen von hohem Rang durch äußerliche Ehrenbezeugung erzeigt wird.

Der hier erklärte Begriff ist die Anbetung, lateinisch adoratio. Letztere Bezeichnung rührt daher, daß diese Handlung gleichsam ein Verneigen ist, das sich bis zum Gesicht erstreckt (ad ora), und zwar mit der bei den Morgenländern üblichen Geberde, welche, wenn sie ihren Oberen Ehre erzeigen wollten, das Gesicht bis zu deren Knieen und Füßen hinabneigten. Weltlich heißt sie, weil sie nur mittelst äußerlicher Ehrenbezeugung weltlicher Weise verrichtet wird. Beschrieben ist sie mit Rücksicht auf den Gegenstand, dem sie gilt, und auf ihre Beschaffenheit. So liest man hin und wieder in der Schrift, daß die Heiligen Könige und andre hochgestellte Menschen angebetet haben, das heißt, daß sie ihnen nach der Landessitte durch äußerliche Geberden die in der Welt übliche Ehrenbezeugung gemacht haben.

8. Was ist die andächtige Anrufung Gottes?

Sie ist ein Dienst, damit wir den lebendigen und wahren

Gott in wahrem Glauben durch unsern Mittler Christum sowohl anrufen, allerlei Gutes, dessen wir bedürfen, zu erlangen, als auch für das empfangene Gute loben und ihm danken.

Der hier erklärte Begriff ist die Anrufung, welcher so bezeichnet wird, weil er gleichsam ein zur Hilfe und zum Beistand Rufen bedeutet. Hieraus ergibt sich die Folgerung, daß der, welcher angerufen wird, von der Art sein muß, daß er den Anrufenden erhören und ihm Hilfe leisten kann und will. Sonst wäre ja die Anrufung vergeblich. Siehe Psalm 145, 18: „Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen" ꝛc. Die Anrufung wird auch ein Gebet (precatio von precari, bitten), und ein fußfälliges Bitten (supplicatio) genannt, letzteres mit Bezug auf die dabei stattfindende Geberde. In übertragenem Sinne wird sie mit Beziehung auf die Opferweise im A. Test. genannt die Frucht und Farren unsrer Lippen, ein Lobopfer, ein Rauchopfer. Andächtig wird sie genannt wegen ihres Unterschieds von der weltlichen Anbetung, weil sie nicht allein mit äußerlichen Geberden, sondern vielmehr mit einer inneren andächtigen Stimmung des Gemüths und Herzens geschehen muß. Der Gattungsbegriff in obiger Definition ist Dienst, lateinisch cultus, von colo, d. h. ich pflege, leiste Dienste. Die wesentliche Form oder der Artunterschied dieses Dienstes ist näher bestimmt 1. hinsichtlich des Gegenstandes, dem er gilt, nämlich Gott, und zwar dem wahren und lebendigen Gott, welcher ist Vater, Sohn und Heil. Geist. Hieraus ergibt sich die Folgerung: Erdichtete Götter und Götzen irgend welcher Art dürfen nicht angerufen werden. Denn sie sind nicht der wahre und lebendige Gott. Siehe Psalm 115, 4. 5. 6. Weish. 15, 15. 2. Hinsichtlich der Art und Weise, in welcher Gott anzurufen ist. Diese ist ausgedrückt durch die Mittelursache, welche der Glaube ist, Röm. 10, 4. Jac. 1, 6; und durch den Grund, auf welchen dieser sich stützt, nämlich unsern Mittler Christus, in dessen Namen wir bitten sollen, Joh. 14, 13. 3. Hinsichtlich des Inhalts, der doppelter Art ist. Entweder nämlich soll man b i t t e n um das Nothwendige (sowohl im Geistlichen als im Leiblichen), oder man soll d a n k e n für das, was uns gewährt worden ist. Dahin gehören jene vier Stücke oder Arten des Gebets, von denen 1 Tim. 2, 1 die Rede ist. Die erste dieser vier Arten ist die B i t t e, d. h. das demüthige Flehen zu Gott um Abwendung der Trübsal. (Oecumen. supr. c. 1. 1 Timoth. 4. fol. 160. b.) Die zweite ist das G e b e t, welches ist die Bitte um Güter, beides im Leiblichen wie im Geistlichen. (Ebenderselbe a. a. O.) Die dritte ist die F ü r b i t t e, welche ein Anklagen derer ist, die Unrecht thun. (Ebenderselbe a. a. O.) Zugleich ist sie auch ein Bitten zu Gunsten Anderer. Die vierte ist die D a n k s a g u n g, indem wir uns theils für erwiesene Wohlthaten, theils für die Abwendung von Uebel, theils für die uns väterlich auferlegten Strafen Gott dankbar bezeigen. (Hierüber siehe Augustinus ep. 59. ad Paulin. tom. 2. col. 298 seq. Hilar. sup. Psalm. 140. p. 617.) Der Demuth kommt es zu, um E r l ö s u n g v o m U e b e l zu b i t t e n; soll Gott uns Gutes erzeigen, so will er d a r u m g e b e t e n sein; der Glaube f o r d e r t; wer loben und bekennen will, muß D a n k s a g e n." Hiebei ist das Eine zu merken, daß in der Schrift die drei ersten Arten ohne Unterschied gebraucht werden; und darum haben wir in der Antwort nur zwei Arten unterschieden, nämlich die Anrufung und die Danksagung, nach Psalm 50, 15: R u f e mich an in der Noth, so will ich dich erretten; so sollst du mich p r e i s e n.

9. Wie viele Glieder enthält diese Lehre von der andächtigen Anrufung Gottes?

Vornehmlich sechs, nämlich
1. ob man beten solle;
2. wen man anrufen solle;
3. was man beten solle;
4. für wen man beten solle;
5. wie man beten solle;
6. wie man es mit den Nebenumständen des Gebets halten solle, nämlich dem Orte, wo, der Zeit, wann, den Worten und Geberden, mit welchen man betet.

Die Umstände und was sonst zu einem wahren Gebet erfordert wird, drückt Jemand in folgenden Worten aus: Zu wem (soll man beten)? — Zu Gott. Wer? — Der Gläubige. Warum? — Des Kreuzes wegen. Wie? — Im Glauben an Christum. Wann? — Jederzeit. Wo und von wo? — Allenthalben und von Herzensgrund. (Vergleiche Hug. Cardin. in c. 6. Matth. part. 5. f. 21. F. Auch in c. 11. Luc. f. 180. G. K.)

10. So sage an I., ob und warum man beten soll?

Man soll beten,

1. weil Gott selbst es geboten hat. „Du sollst Gott, deinen Herrn, anbeten", 5 Mos. 6, 16. „Rufe mich an", Psalm 50, 15. „Bittet — suchet — klopfet an", Matth. 7, 7;

2. weil wir eine unzweifelhafte Verheißung haben, daß uns Gott erhören wolle. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben", Joh. 16, 23;

3. weil es unsre geistliche wie leibliche Dürftigkeit erfordert;

4. weil die höchste Noth es erheischt wegen der mannigfaltigen Gefahren, Trübsale, Kümmernisse und Anfechtungen, mit denen wir zu kämpfen haben;

5. weil das Gebet einen unaussprechlichen Nutzen hat, Jac. 5, 16. 17. Sir. 35, 20.

Der 1. und 2. Beweisgrund beruhen auf dem göttlichen Zeugniß, der 3. und 4. auf der Nothdurft und Nothwendigkeit, der 5. auf den Wirkungen und dem Nutzen. Es irren darum die Prodicianer und Adamiten, welche behaupteten, daß man Gott deßwegen nicht anrufen dürfe, weil er für sich selbst schon wisse, was wir bedürfen. (Clem. Alex. l. 7. strom. t. 7. p. 231. A.)

Nichts beweist gegen uns die Stelle Matth. 6, 32. Denn 1. „Gott könnte uns auch ohne unser Gebet geben; aber durch unser Gebet will er uns erinnert haben, von wem wir die Wohlthaten empfangen", sagt Augustin (c. 9. de bon. persev. t. 7. col. 1266. B.). 2. Im Gebet erzählen wir nicht, sondern bitten. „Ein Anderes ist es, wenn man Einem erzählt, der Etwas nicht weiß; und wiederum ein Anderes, wenn man den bittet, der es

schon weiß. Dort handelt es sich um ein Urtheilen, hier um ein demüthiges Sichunterwerfen; dort berichtet man getreulich, hier bittet man flehentlich." (Hieronym. in c. 6. Matth. t. 9. p. 21. B.). 3. „Gott will, daß unsre Sehnsucht im Gebet geübt werde, damit wir das ergreifen können, was er uns zu geben bereit ist." (Augustin. epist. 21. ad Prob. t. 2. col. 623. D.) Dieß zu dem Zweck, damit wir Gottes Wohlthaten mit um so größerer Dankbarkeit entgegennehmen, desto fleißiger seine Güte betrachten, desto eifriger ihn als den Hüter und Lenker unsers Lebens verehren.

11. Sage an II., wen man anrufen soll.

Einzig und allein den lebendigen und wahren Gott, der da ist der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, einig im Wesen, dreieinig in Personen.

Ob man darum die eine oder andre von den drei Personen der Gottheit im Gebet beim Namen nennt, oder alle drei miteinander nennt, so betet man in jedem dieser beiden Fälle den wahren Gott an wegen der ungetrennten Einheit des Wesens. Im Irrthum befinden sich sonach 1. die Heiden, indem sie solche Dinge anbeten, die von Natur nicht Götter sind, wie Sonne, Mond ꝛc. Weish. 13, 2. — 2. Die Juden und Türken, welche den lebendigen Gott anrufen, der Himmel und Erde erschaffen hat, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, aber nicht anerkennen, daß dieser Gott einig sei im Wesen und dreieinig in Personen, sondern den Sohn und Heil. Geist lästern. Wer aber den Sohn nicht ehret, der ehret auch den Vater nicht, Joh. 5, 23. Sie glauben auch nicht, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben, Joh. 3, 15.

12. Warum das?

Weil 1. uns in der Schrift ausdrücklich befohlen wird, allein diesen wahren Gott andächtig anzubeten oder anzurufen, 5 Mos. 6, 13. Matth. 4, 10 und 6, 6.

Weil 2. allein dieser wahre Gott derjenige ist, von welchem alle guten Gaben herabkommen, Jac. 1, 5. Er allein kann und will Aller Seufzen erhören, uns allenthalben aus aller Gefahr und Noth erretten, Psalm 91, 15. Denn er allein ist der Herzenskündiger, 1 Kön. 8, 39, barmherzig, Psalm 103, 8, allwissend, Jes. 63, 16, allmächtig, 1 Mos. 17, 1, allgegenwärtig, Psalm 139, 7.

Weil 3. wir allein an denselben wahren Gott glauben, Röm. 11, 14.

Weil 4. alle Heiligen allzeit allein denselbigen wahren Gott angerufen haben, 1 Mos. 18, 28. 2 Mos. 32, 11. Richter 13, 8. 2 Sam. 23, 1 ꝛc.

Hieraus folgt jedoch nicht, daß man Christum nach seiner menschlichen Natur nicht anbeten dürfe. Denn dieselbe ist ja in die Einheit der Person des Sohnes Gottes aufgenommen und zur höchsten Majestät erhöht worden und hat einen Namen bekommen, der über alle Namen ist ꝛc. Phil. 2, 9. 10.

Darum soll man Christum als den Gottmenschen unzertheilt anrufen. Siehe oben über die Mittheilung der Eigenschaften.

Von der Anrufung der Heiligen.

13. Wenn nun Gott allein anzurufen ist, soll man deßwegen die Engel und verstorbenen Heiligen nicht anrufen?

Mit nichten soll man sie anrufen. Denn von der Anrufung der Engel und Heiligen haben wir in der Schrift

1. keinen ausdrücklichen Befehl,
2. keine Verheißung,
3. kein Beispiel eines wahrhaft frommen Menschen.
4. An die Engel und Heiligen glauben wir nicht.
5. Die Engel und Heiligen sind nicht Herzenskündiger, nicht allbarmherzig, nicht allwissend, nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig.

Folglich können sie auch weder das Seufzen der Herzen erhören, noch hilfreich überall in Gefahren zugegen sein, noch auch die Anrufenden gnädiglich erretten. Folglich darf man sie auch nicht anrufen.

Dasselbe ergibt sich auch aus folgenden Gründen: 1. Die Anrufung der Heiligen nimmt Gott die Ehre, die ihm allein gebührt. Denn die Ehre der andächtigen Anrufung ist ein Gottesdienst, der in die erste Tafel der Zehn Gebote gehört und Gott allein gebührt. 2. Sie beschimpft und verkleinert das Verdienst und die Fürbitte Christi, unsers einigen Mittlers. Denn wer die Heiligen zutrauensvoll anruft, daß ihm durch ihr Verdienst ein Zugang zu Christo eröffnet werde, gründet der nicht sein Vertrauen auf die Verdienste der Heiligen? Thut er aber dadurch nicht dem Verdienste Christi Abbruch? 3. Das Gebet wird dabei nicht unmittelbar an den Herrn gerichtet, was den Sprüchen Psalm 50, 15 und Jes. 42, 8 zuwiderläuft. Eitel ist die Ausflucht der Jesuiten, daß durch die Heiligen das Gebet vor Gott gebracht werde. Denn damit könnte man jeglichen Götzendienst entschuldigen. Andere derartige Ausflüchte übergehen wir. 4. Mit ihrem Verdienst können uns die Heiligen nicht helfen, denn sonst würde es ihnen und uns an Oel gebrechen, Matth. 25, 9. Es irren somit die Papisten, indem sie die Engel und verstorbenen Heiligen nicht blos zu Fürsprechern, die man vermöge und von wegen ihres eigenen Verdienstes anrufen müsse, sondern auch zu Schutzpatronen in bestimmten Nöthen gemacht haben. (Trident. Concil. sess. 25. Decret. de invocat. Bellarm. l. 1. de sanct. beat. c. 19. t. 2. 742. C. Coster. enchirid. c. 22. p. 658.) Ja, sie rufen vornehmlich Maria, die Mutter des Herrn, als Mittlerin, Helferin, Erleuchterin und Fürsprecherin an, wie man im Marienpsalter lesen kann, worin das, was vom Herrn gesagt ist, mit allzu grober Lästerung der Maria beigelegt wird, als: „Auf dich, Herrin, habe ich gehoffet" 2c. Man vergleiche auch den „Lebenslauf der gebenedeiten Jungfrau Maria" und das „Seelengärtlein". Lauter Gotteslästerung! „Man mag Maria ehren; aber nur den Vater, Sohn und Heil. Geist darf man anbeten, die Maria soll Niemand anbeten", sagt Epiphanius (l. 3. t. 2. c. 87. p. 208).

Nichts beweisen folgende Einwürfe der Gegner:

1. Wir lesen hin und wieder in der Schrift, daß Menschen von Menschen angebetet worden seien. (Bellarm. de sanct. beat. c. 13. t. 2. col. 727. C. D. seq. Pistor. Wegweis. c. 6. p. 262.) Denn dieser Einwurf beruht auf einer falschen Gleichstellung. Diese Anbetung war a. nicht eine andächtige göttliche Anrufung, sondern eine weltliche Ehrenbezeugung, verbunden mit äußerlicher Verneigung des Körpers und Kniebeugung. b. Sie galt nicht Abwesenden, sondern solchen, die leibhaftig zugegen waren. c. Sie wurde nicht allein Frommen und Heiligen, sondern zuweilen auch Gottlosen erwiesen, siehe 1 Mos. 33, 3. Esther 3, 2. Judith 10, 20.

2. Man müsse die Heiligen als Fürsprecher anrufen, wenn man sie auch nicht als Mittler anbeten dürfe. (Bellarm. c. 17. col. 737. D. et c. 20. col. 751. C.) — Denn a. wenn die Schrift von Gott redet, so macht sie keinen Unterschied zwischen Anbetung und Anrufung, denn sie will, daß wir Gott allein anbeten und ihm allein dienen, Matth. 4, 10. 5 Mos. 6, 13. b. Auch bekennen die Papisten offen in ihren Gebeten, daß man die Maria anbeten müsse; so, wenn es heißt: Es müssen dich (Maria) alle Geschlechter der Heiden anbeten. c. Die Schrift macht keinen Unterschied zwischen einem Fürsprecher und einem Mittler. d. Vielmehr hält sie uns nur einen einzigen Mittler, Fürsprecher und Erlöser vor, nämlich Jesum Christum. 1 Tim. 2, 5. Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. e. Im Gebet wird nicht jede beliebige Fürsprache begehrt, sondern nur eine solche, die mit einer Genugthuung für Gottes Gerechtigkeit verbunden ist. Eine solche aber ist nur die Fürsprache Jesu Christi, Röm. 3, 25. Hebr. 9, 12.

3. Daß man auch in diesem Leben die Fürbitte lebender Personen für sich begehren müsse (a. a. O. c. 17. col. 743. B. seq.). — Denn es wird wieder Ungleiches als gleich behandelt, wenn man hieraus schließt, daß man auch die Fürbitte von Verstorbenen in Anspruch nehmen müsse. Denn a. jenes gegenseitige Bitten für einander ist nicht eine Anrufung, welche man in lebendiger Zuversicht des Herzens an Menschen richtet, sondern sie ist nur ein Theil der Pflichten der christlichen Nächstenliebe, und darum ein Werk, das nicht in die erste, sondern in die zweite Tafel gehört. b. Es findet statt unter lebenden Personen, die gegenwärtig sind und um die Sache wissen, nicht aber unter todten, die nicht zugegen sind und Nichts davon wissen. c. Nirgends ist in der Schrift der Ausdruck „Anrufung" gebraucht, wo es sich um die gewöhnliche Fürbitte des Einen für den Andern handelt. d. Die eigentliche Ursache der Erhörung ist nicht die Fürbitte anderer heiliger und noch lebender Menschen, sondern einzig und allein die Fürsprache Christi, unsers wahrhaftigen Mittlers, Joh. 16, 23.

4. Die verstorbenen Heiligen wissen um unser Gebet, das wir hier auf Erden verrichten (a. a. O. c. 20. col. 745. D. et col. seq.). — Denn wir läugnen nicht, daß die Seelen der Heiligen im Himmel in Folge göttlicher Offenbarung um Vieles wissen. Gleichermaßen geben wir mit der Apologie der Augsburger Confession (im Artikel von der Anrufung der Heiligen Seite 224) zu, daß es ein frommer Gedanke sei, daß dieselben insgemein für das Wohl der Kirche beten. Daß sie aber das Seufzen und Stöhnen unsers Herzens und das Gebet jedes Einzelnen kennen, und daß sie im Besonderen dafür Bitten und Fürsprache einlegen, das kann aus der Schrift nie und nimmermehr erwiesen werden. Ja, selbst wenn sie das Seufzen der Herzen vernähmen und Fürsprache für uns einlegten, so wären sie doch keineswegs darum auch anzubeten, wie das Beispiel Raphaels zeigt, Tob. 12, 12. 22, und das des Engels, Offenb. 8, 3. 19, 10. 22, 9. Auch Moses im Alten Testament betete für das Volk, 2 Mos. 32, 11, und war so in seiner Art

ein Mittler und Unterhändler, Gal. 3, 19; aber darum ist er doch nirgends im A. Test. angebetet worden.

5. Die Hinweisung auf die Aehnlichkeit des Amtes eines Secretärs oder Geheimschreibers. (Bellarm. l. l. de sanct. beat. c. 20. t. 2. col. 754. D.) — Denn hier findet gar kein analoges Verhältniß statt. Unser Secretarius ist einzig und allein unser Mittler Christus, 1 Tim. 2, 5. „Er ist unser Auge, damit wir durch ihn den Vater sehen. Er ist unsre Stimme, durch die wir zu dem Vater reden sollen. Er ist unsre rechte Hand, mit der wir Gott dem Vater unser Opfer darbringen sollen. Er ist auch unser Siegel, welches ist das Zeichen der Vollkommenheit und Liebe" (Ambros. lib. de Isaac. c. 8. t. 4. p. 227). Wenn darum er uns nicht vertritt, so haben weder wir noch die Heiligen Gemeinschaft mit Gott. Warum suchen wir also Andre? „Das ist eine elende Entschuldigung. Denn darum kommt man durch Vermittlung eines Obersten oder Geheimschreibers zu einem weltlichen König, weil der König nichts weiter als ein Mensch ist und nicht weiß, wem er die Staatsgeschäfte anvertrauen soll. Um uns aber Gottes Gnade zu gewinnen, dem schlechterdings Nichts verborgen ist — denn er kennt eines Jeglichen Verdienst — bedürfen wir keines menschlichen Gönners, der uns empföhle, sondern allein eines demüthigen Herzens. Denn wo immer ein Mensch mit einem solchen Herzen zu Gott redet, da wird dieser ihm antworten." (Ambros. in c. 1. ep. ad Roman. t. 5. p. 177.)

6. Die Worte 2 Mos. 32, 13. (Bellarm. c. 19. col. 742. D.). — Denn Moses betet: „Gedenke an Abraham, Isaak und Jakob": nicht, als wolle er deren Verdienste Gott vorhalten, damit er ihn um derselben willen erhöre, sondern er erinnert Gott — wie die folgenden Worte zeigen — an den Eid der Bundesverheißung, worin Christus mitbegriffen ist, Gal. 3, 29, in dessen Namen allein man Gott bitten soll, Joh. 14, 13.

7. Die Worte Jerem. 15, 1: „Wenn auch Moses und Samuel vor mir stünden" ꝛc. (Bellarm. l. l. c. 18. col. 738. B.) — Denn hier ist Rücksicht genommen auf das Amt, das diese Männer bei ihren Lebzeiten bekleideten. Daraus aber kann man auf ihren Zustand nach dem Tode keinen Schluß ziehen.

8. Die Beispiele des Priesters Onias und des Propheten Jeremias, von denen 2 Macc. 15, 12 folg. geschrieben steht, daß sie in einem Gesicht für das Wohlergehen des Volkes zu Gott gebetet haben. — Denn dieser Traum des Judas ist in Wirklichkeit Nichts als ein Traum gewesen. Ferner gehört das betreffende Buch nicht zum Canon, ist folglich nicht ein vollgiltiges Beweismittel.

9. Die Stelle Baruch 3, 4, wo das Volk bittet: „Herr, erhöre das Gebet der Verstorbenen Israels." (Eccius enchirid. c. 15. p. 147.) — Denn a. auch dieses Buch ist kein kanonisches. b. Gemeint ist in der Stelle das Gebet, welches die Verstorbenen, als sie noch am Leben waren, für das künftige Wohlergehen ihrer Nachkommen verrichteten.

Was die Papisten sonst noch vom Spiegel der Dreieinigkeit dichten, ist eitel Mönchsträumerei, die längst durch den Widerspruch ihrer eigenen Anhänger sich als unwahr erwiesen hat. (Salmeron. disp. 7. sup. 1 Tim. c. 2. t. 15. p. 463. Bellarm. l. 1. de sanct. beat. c. 20. t. 2. col. 755. C.) Was sie geltend machen von einem Unterschied zwischen *λατρεία*, d. h. der Anbetung, die allein Gott zukomme, und *δουλεία*, d. h. der Anrufung, die den Heiligen gebühre, und *ὑπερδουλεία*, d. h. der Anrufung, die der Maria und der Menschheit Christi gelten solle (Thomas 2. secund. qu. 103. art. 3. Bellarm. l. l. 1. c. 12. t. 2. col. 723. B. seq.), ist vermo-

dertes scholastisches Gefasel und ist a. im Widerspruch mit der Schrift, welche weder von diesem Unterschied (siehe Röm. 1, 9. 16, 18), noch von irgend welchen Gradunterschieden in der Anbetung etwas weiß, sondern nur einerlei Gottesdienst in der ersten Tafel lehrt, der somit Gott allein zukommt. b. Jene Unterscheidung ist von hochgelehrten Papisten, wie Laurentius Valla (in Matth. c. 4. p. 808), Ludovicus Vives (comm. l. 10), desgleichen von Augustinus c. d. c. 1. t. 5. col. 537. seq.) und Anderen längst verworfen und widerlegt worden. c. Diese Lehre ist ein nestorianischer Irrthum, da Christus, unser Immanuel, laut des Concils von Ephesus (vol. 1. concilior. p. 1116. anath. 8. vol. 2. p. 215. c. 8. col. a.), in ungetheilter Anrufung angebetet werden soll. Die Menschheit Christi wird in Kraft und von wegen der persönlichen Vereinigung angebetet. Maria aber ist mit dem Sohne Gottes nicht persönlich vereinigt. Folglich darf sie auch nicht angebetet werden. Folglich ist jene Unterscheidung Gotteslästerung und gottlos.

Von den Reliquien der Heiligen.

14. Wenn nun die Heiligen nicht angerufen werden sollen, darf man ihnen denn dann gar keine Ehre erweisen?

Das sei ferne! Nach der Anweisung der Heil. Schrift soll man die Heiligen allerdings ehren; aber man soll sie nur nicht abgöttisch verehren und anbeten.

15. Wie soll man sie denn nach der Anweisung der Heil. Schrift ehren?

Also:

1. Man soll ihre herrlichen Gaben, damit Gott sie gezieret hat, rühmen.

2. Man soll ihre Werke, die sie zur Ehre Gottes und zu der Kirche Wohlfahrt verrichtet haben, loben.

3. Man soll Gott mit Danksagung preisen, daß er seine Gnade so reichlich über sie ausgegossen hat.

4. Man soll ihrem Glauben, ihrer Frömmigkeit, Lehre, Liebe, Beständigkeit und andern vortrefflichen Tugenden demüthig nachfolgen. Hebr. 6, 12. 13, 7. Phil. 3, 17.

16. Was für eine Ehre ist aber ihren Reliquien zu erzeigen?

Die Gebeine und sonstigen Reliquien derselben soll man ehrlich begraben und in ihre Ruhestätten im Schooß der Erde bringen, weil ihre Leiber zu ihren Lebzeiten Tempel des Heiligen Geistes gewesen sind, 1 Cor. 6, 19, Glieder Christi, Eph. 5, 30, Waffen der Gerechtigkeit, Röm. 6, 13, welche dermaleins dem verklärten Leibe Christi ähnlich werden sollen, Phil. 3, 21.

Ein Irrthum war es darum 1. von Julianus, Porphyrius und den Heiden, daß sie vor den Gebeinen der Heiligen Abscheu zeigten, als

vor unreinen Dingen, die es verdienen, verabscheut und verunehrt zu werden. (Cyrill. Alex. lib. 10. adv. Jul. t. 3. p. 324. C.)

2. Falsch und gottlos ist die Lehre des Vigilantius, daß man die Reliquien der Märtyrer in Tücher sammeln und in den Koth werfen solle. (Hieronym. contr. Vigil. t. 2. p. 122. C.)

3. Falsch ist auch die Lehre der Papisten, man solle die Gebeine der Heiligen, ihre Kleider, Asche und sonstigen Reliquien aufheben, sie mit Gold und Seide einfassen, öffentlich umhertragen, zur Anbetung feierlich weihen, in Altäre einmauern, auf Altären aufstellen, durch gelobte Wallfahrten besuchen, durch demüthiges Kniebeugen ehren, andächtig anbeten, grüßen, küssen, auf Kranke legen, um den Hals hängen, ihnen räuchern, opfern, Wachskerzen anzünden rc., sie um ihre Hilfe und Gnade anflehen, seine Hoffnung und sein Vertrauen auf ihre Verdienste setzen und was des abgöttischen Treibens mehr ist. (Concil. Trid. sess. 25. decret. de invoc. sanctor. p. 481. col. b. Bellarm. lib. 2. de imag. c. 1. seq. tom. 2. col. 736. Siehe Chemnit. exam. conc. Trid. part. 4. p. 1. seq.) — Denn „wir ehren die Reliquien der Märtyrer, um dem unsre Verehrung zu bezeigen, dessen Märtyrer sie sind", sagt Hieronymus (a. a. O. p. 118. D. Dieterici Analys. Evang. Domin. 24. post Trinit. p. 2. obs. 6.).

Nichts beweist gegen uns das Beispiel Josephs 1 Mos. 50, 25. (Bellarm. a. a. O. c. 2. col. 768. B.) Denn derselbe hat zwar befohlen, man solle seine Gebeine aufbewahren und in das Land Canaan bringen, aber dieß nicht in der Absicht, daß sie daselbst unbegraben blieben und zum Zweck göttlicher Verehrung aufbewahrt würden, sondern um seinen zuversichtlichen Glauben an die göttliche Verheißung zu bezeugen, daß seine Nachkommen wieder in jenes Land gebracht werden sollten. Ueber das Weitere siehe Dieterichs Evangelienauslegung a. a. O. Was die Papisten von der Canonisation der Heiligen behaupten, ist ohne jegliche Begründung und lächerlich. (Bellarm. a. a. O. c. 7. seq. t. 2. col. 717 etc.) Denn jene Canonisation oder Heiligsprechung ist 1. etwas Ungewisses. 2. Sie bemißt die innerliche Heiligkeit nur nach dem äußerlichen Leben. Wie aber, wenn Heuchelei darunter verborgen wäre, was oft der Fall ist? 3. Die Zeugen können falsch sein. 4. Der Richter, der heilig spricht, kann hintergangen werden. Was läßt sich also hieraus Sicheres schließen? Nach unserer Ansicht sind diejenigen wahrhaft heilig, welche durch Christum geheiliget sind, Eph. 5, 26, in der Wahrheit des Wortes, Joh. 17, 17. 19, welche gereiniget sind durch den Glauben, Apostg. 15, 9, und welche Gott dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, Luc. 1, 74, und in demselbigen wahren Glauben mit Simeon aus diesem Leben abscheiden, Luc. 2, 29.

17. Soll man auch die Bildnisse und Bildsäulen der Heiligen verehren?

Nimmermehr. Denn es ist heidnische Abgötterei, Holz und Stein und was weder sehen noch hören noch gehen noch helfen kann, anzubeten, was überall in der Schrift als ein Greuel verdammt wird, Psalm 115, 4 rc. 135, 15, 16. Weish. 13, 19. Baruch 6, 3 rc.

Es irren somit die Papisten, indem sie auch die Bilder und Bildsäulen der Heiligen verehren, ihnen dienen und sie anbeten. (Concil. Trid. sess. 25. decret. de invoc. col. 482. Bellarm. l. 2. de imag. c. 21. t. 2. col. 827. C. Coster. enchirid. c. 21. p. 629.)

Nichts besagt der Einwand, daß sie nicht die Bilder und Bildsäulen selbst, sondern die Heiligen anbeten, welche durch jene Bilder vorgestellt werden. (Trid. Conc. Bellarm. Coster. a. a. O.) Denn 1. die Anrufung, welche an Bilder gerichtet ist und mittelst solcher geschieht, wird in der Schrift als Götzendienst offen verdammt und verworfen, 2 Mos. 32, 4. Richt. 17, 3 und folg. 2. Es ließe sich auf diese Weise jede Art heidnischen Götzendienstes entschuldigen. 3. Die Heiligen soll man weder ohne Bilder noch in ihren Bildern anbeten.

18. Sag an III., was man von Gott im Gebet bitten soll.

Alles, was zu Gottes Ehre und zu unserm Heile gereicht, seien es geistliche oder leibliche Güter.

Verstehe solche, welche von Gott 1. verheißen, 2. befohlen sind; und welche 3. gebührender Weise begehrt werden können, und zwar 4. nach seinem Willen, der uns in seinem Worte geoffenbart ist. Hingegen soll man ebensosehr um Wegnahme alles dessen bitten, was entweder der Ehre Gottes oder unserm Heile Leibes und der Seele zuwiderläuft.

19. Was nennst du geistliche Güter?

Solche, welche zum Heil der Seele und zur Erlangung des ewigen Lebens nothwendig sind; als da sind: Vergebung der Sünden, Gottes Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Erneuerung, Regierung des Heiligen Geistes, Beständigkeit im Glauben, Beharrlichkeit in Trübsal u. s. w.

20. Was nennst du leibliche Güter?

Die da nöthig sind zu leiblicher Wohlfahrt und zur Erhaltung dieses Lebens; als da sind: gute Gesundheit, Reichthum, Geschicklichkeit, Weisheit, Schönheit, Nahrung, Kleidung und unzählige andre Dinge.

21. Sind uns die leiblichen und geistlichen Güter beide gleich nothwendig?

Nein. Denn die geistlichen Güter sind schlechthin und unbedingt nothwendig zur Gerechtigkeit und Seligkeit, da ohne sie Niemand selig werden kann. Die leiblichen Güter dagegen sind nicht schlechthin zur Seligkeit nothwendig, weil viele Heilige derselben ohne Schaden und Verlust ihrer Seligkeit ermangelt haben und noch ermangeln können.

22. Soll man auch auf gleiche Weise um beide bitten?

Nein. Denn um die geistlichen soll man Gott ohne alle Ausnahme, Bedingung und Zweifel bitten und sie von ihm erwarten; um die leiblichen aber soll man immer mit einer gewissen Bedingung bitten, nämlich daß Gott sie uns nach seinem Willen schenke, wenn sie uns 1. zur Verherrlichung des Namens Gottes,

und 2. zur Förderung unsrer Seligkeit nützlich und dienlich sein würden.

Der Grund dieser Verschiedenheit ist der, daß 1. die geistlichen Güter und Gaben uns in Gottes Wort schlechthin, unbedingt und ohne allen Vorbehalt, ob sie uns etwa nützen würden, verheißen sind. „Wer den Namen des Herrn wird anrufen, soll selig werden", Röm. 10, 13. 2. Mittelst eines Eides hat Gott betheuert, daß er den Tod des Gottlosen nicht wolle, Ezech. 33, 11; daß er den Heil. Geist geben wolle denen, die ihn darum bitten, Luc. 11, 13; daß er wolle, daß allen Menschen geholfen werde, 1 Tim. 2, 4. 3. Wir können von denselben nur einen guten Gebrauch machen. Ich bete also nicht: Herr, so du willst und es mir nütze ist, so vergib mir meine Sünden, gib mir den Heil. Geist ꝛc. Denn beides steht unzweifelhaft fest, sowohl daß Gott will, als auch daß es mir zur Seligkeit nütze ist.

Dagegen bei den leiblichen Gütern soll man Bedingungen beifügen. So du willst, kannst du mich wohl reinigen", Matth. 8, 2. „Werde ich Gnade finden vor dem Herrn, so wird er mich wieder holen", 2 Sam. 15, 25. „Ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir", Matth. 26, 39. „Dein Wille geschehe", ebendaselbst. Der Bischof Martinus betete: Herr, wenn ich für dein Volk noch ferner nothwendig bin, so weigere ich mich der Arbeit nicht. Wo aber nicht, so geschehe dein Wille. (Siehe dessen Lebensbeschreibung von Sulpicius Severus bibl. PP. epist. 3. t. 2. col. 317.) „Ist mir das nütze, um was ich bitte, so thue, wie du selbst es weißt", sagt Ephraem (Panoplia t. 2. p. 482. D.) — Der Grund ist der, daß die Verheißungen leiblicher Güter so zu verstehen sind, daß dabei Kreuz und väterliche Züchtigungen und unser Nutzen, der jedoch Gott allein bekannt ist, vorbehalten sind. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sichs gebühret, Röm. 8, 26. So begehren Viele Reichthum, Gesundheit und Ehren, was ihnen jedoch, wenn es ihnen zu Theil würde, mehr schaden als nützen würde. „Was schädlich, was nützlich sei, das weiß der Arzt, nicht aber der Kranke." (Augustin. de verb. Dom. in evang. Johann. serm. 53. tom. 10. col. 206. B.)

Hiegegen beweisen Nichts folgende Einwürfe:

1. Die Stelle Joh. 16, 23. — Denn Johannes sagt (1 Joh. 5, 14): So wir etwas bitten (nämlich was uns heilsam ist, und zwar nicht nach unserm, sondern nach des Vaters Urtheil) nach seinem Willen, so erhöret er uns.

2. Jac. 1, 6. Die Bedingung: wenn es zu Gottes Ehre gereicht, wenn es uns heilsam ist, steht mit dieser Stelle keineswegs in Widerspruch. Denn es ist etwas Anderes, mit einer Bedingung zu bitten, was dem Glauben nicht zuwiderläuft, weil es Gottes Gebot gemäß ist; und wiederum etwas Anderes, mit Zweifel zu bitten, was dem Glauben widerstreitet; und wer so bittet, der empfängt Nichts.

23. Sage IV., für wen man beten soll.

Sowohl für uns selbst, als ohne Unterschied für alle Anderen, seien es Freunde oder Feinde, Fromme oder Gottlose, Gesunde oder Kranke, vornehmlich aber für unsers Glaubens Genossen.

Für uns nach Matth. 7, 7; für alle Menschen, 1 Tim. 2, 1; für die Obrigkeit und die Unterthanen, ebendaselbst V. 2; für die Diener des Wortes, Matth. 9, 38. Col. 4, 3; für die Freunde, die Brüder, die Kirche, 1 Cor. 1, 2; für die Feinde, Matth. 5, 44; für die Gottlosen und Sünder, 1 Mos.

18, 23. Apostg. 7, 60; für die Kranken, Jac. 5, 13. Hiebei ist zu beachten, daß man wohl unterscheiden solle zwischen den öffentlichen Feinden der rechten Lehre, der Kirche und des gemeinschaftlichen Vaterlandes, für welche man beten soll, daß Gott sie bekehren möge, wenn sie noch zu gewinnen sind; daß er sie aber vernichten möge, wenn sie halsstarrig sind, 4 Mos. 16, 15; 2. Tim. 4, 14; und zwischen den persönlichen Feinden. Letztere sind entweder von uns beleidigt, und dann sollen wir um Verzeihung bitten und das ihnen zugefügte Unrecht wieder gut machen; oder sie haben uns ohne Ursache beleidigt, und dann sollen wir bitten, daß entweder sie aus unsern Feinden unsre Freunde werden, oder daß wir gegen ihre feindseligen Anschläge beschützt werden; oder daß wir Feinde ihrer Sache, nicht aber ihrer Person sein mögen, und zwar laut des Befehls Christi, Matth. 5, 44: „Liebet eure Feinde“ ꝛc., und Pauli, Röm. 12, 20: „Hungert deinen Feind, so speise ihn“ ꝛc.

24. Aber soll man denn nicht auch für die Verstorbenen beten?

Durchaus nicht, weil wir

1. dafür keinen Befehl in der Schrift haben, auch
2. keine Verheißung; und
3. kein Beispiel; und weil
4. solch Gebet gar keinen Nutzen hat. Denn entweder sind die Verstorbenen selig, und dann haben sie unser Gebet nicht nöthig, oder sie sind verdammt, und dann kann ihnen unser Gebet Nichts helfen. Denn Gottes Zorn bleibt über ihnen, Joh. 3, 36, wie das Exempel des reichen Mannes zeigt, Luc. 16, 22.

Dagegen beweist Nichts: 1. das Beispiel des Judas, 2 Macc. 12, 44. 46. (Bellarm. l. 2. de purg. c. 15. t. 2. col. 663. B.) Denn dieses Buch steht nicht im Kanon. Also kann in Glaubenssachen nichts Gewisses daraus geschlossen werden. — 2. Das Beispiel der Christen in der ersten christlichen Kirche. (Becan. manual. 1. c. 7. membr. 6. n. 19. seq. pag. 198. seq.) Denn solches geschah zu einem ganz anderen Zweck, nämlich 1. um den Glauben damit zu bezeugen, nämlich den Glauben, daß die im Glauben fromm Entschlafenen bei Gott leben, und 2. um die Hoffnung zu bezeugen, daß man selbst seiner Zeit diesen Verstorbenen nachfolgen werde; auch 3. um sich auf einen seligen Abschied aus diesem Leben vorzubereiten. (Siehe Chemnit. part. 3. exam. conc. Trident. de purg.)

Darum irren die Papisten, indem sie gewisse Tage — theils einen Jahrestag, theils je den dritten, siebenten, dreißigsten — als Todtentage festsetzen, da man für die Verstorbenen beten solle. (Bellarm. de purg. lib. 2. cap. 19. col. 668. B. 669. B.) Denn dieß sind mönchische Hirngespinnste, Dünste, die den finstern Gründen des Fegfeuers entquollen sind, was auch Bellarmin noch weiter darüber sagen mag (lib. 2. de purgat. c. 15. seq. t. 2.). Er beweise es doch aus der Schrift!

25. Sag an V., wie man beten soll.

Man soll beten nach Gottes Willen, 1 Joh. 5, 14. Das ist aber der Wille Gottes, daß das Gebet geschehe

1. im Namen Christi. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, so

ihr den Vater Etwas bitten werdet in meinem Namen, so wird ers euch geben", Joh. 16, 23. Joh. 14, 14;

Im Namen Christi bitten wir, wenn wir nicht auf unsre Gerechtigkeit und Werke, sondern auf das Verdienst und die Gerechtigkeit unsers einigen Mittlers Christus vertrauen und um dieser willen Gottes Barmherzigkeit demüthig anrufen, nach dem Beispiel Daniels (Cap. 9 V. 18) und des Zöllners, Luc. 18, 13. Denn Christus ist unser einziger und alleiniger Fürsprecher, durch den wir Freudigkeit haben und Zugang in aller Zuversicht, Eph. 3, 12, und schreien: Abba, lieber Vater, Röm. 8, 15; in welchem alle Verheißungen Ja und Amen sind, 2 Cor. 1, 20. Schön sagt Cyrillus (l. 11. in Johan. c. 7. tom. 1. p. 53. A.): „Er hat hinzugesetzt: „in meinem Namen", um anzuzeigen, daß er unser Mittler und Mithelfer sei. Denn Niemand kommt zum Vater, außer durch den Sohn, durch welchen wir einen Zugang haben zum Vater im Geist, wie geschrieben steht. Darum nennt er sich die Pforte und den Weg. Denn, spricht er, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich. Denn sofern er der Sohn und Gott ist, schenkt er zusammen mit dem Vater uns das Gute. Sofern er aber der Mittler und Hohepriester und Tröster ist, bringt er unsre Bitten vor den Vater. So also bittet er für uns als unser Hohepriester, bittet in uns als unser Haupt, und wird von uns gebeten als unser Gott." (Augustin. in Psalm. 85. t. 7. col. 937. A.)

2. in wahrem Glauben. „Alles, was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es empfangen", Matth. 21, 22;

Es stützt und gründet sich aber der Glaube 1. auf das gewisse Wort der Verheißung; 2. auf die Macht und Wahrheit Gottes, der die Verheißung gegeben hat; 3. auf desselben väterliche Barmherzigkeit und Weisheit; 4. auf das Verdienst Christi. Da nun aber der Glaube eine Gabe des Heil. Geistes ist, dieser aber in einer mit Sünden befleckten Seele nicht wohnet, so muß von der Ungerechtigkeit abtreten, wer den Namen Christi nennen und anrufen will, 2 Tim. 2, 19.

3. mit gewisser Zuversicht des Herzens ohne allen Zweifel und Mißtrauen. Denn wer da zweifelt, denke nicht, daß er Etwas vom Herrn empfangen werde, Jac. 1, 6; und wer da zweifelt, der macht Gott zum Lügner, 1 Joh. 5, 10;

4. im Geist und in der Wahrheit, Joh. 4, 23, und im Sinn, 1 Cor. 14, 15.

Im Geist: folglich 1. mit reinem Gewissen. „Denn", spricht Ambrosius, „im Geist beten heißt, mit reinem Gewissen und ungefärbtem Glauben sein Gebet an Gott richten. Denn im Fleisch betet derjenige, welcher mit einem unreinen Gemüth betet." (Ambros. ad Eph. c. 6. t. 5. p. 363.) „Hebet heilige Hände auf", mahnt der Apostel 1 Tim. 2, 8, „die nicht mit Blut beflecket sind", Jes. 1, 15. — Folglich 2. mit wahrer Demuth des Herzens, mit einem zerschlagenen Geist 2c., Psalm 51, 19.

In der Wahrheit: folglich 3. ohne Heuchelei, „mehr mit Seufzen als mit Worten, mehr mit Weinen als mit Reden" (Augustin. epist. 121. c. 10. tom. 2. col. 625. A.)

Im Sinn: folglich 4. ohne eitles Plappern; denn ein Gebet ohne Ver-

ständniß des Inhalts und der Worte ist ein leerer Schall ohne Sinn. Siehe Röm. 10, 14. Jes. 29, 13. Also

Soll dein Gebet gen Himmel dringen,
Mußt du's aus reinem Herzen bringen.
Mach's kurz: Gott will nicht lang Gebet;
Doch liebt er's, wenn man oftmals fleht.

26. Damit wir VI. auch die äußerlichen Umstände des Gebets kurz berühren, so sage an: Wann und zu welcher Zeit soll man beten?

Beten sollen wir stets, Eph. 6, 18; allezeit, Luc. 18, 1; ohne Unterlaß, 1 Thess. 5, 17; Tag und Nacht, 1 Thess. 3, 10; so oft es nämlich die Noth erfordert, wenn Trübsal da ist, Jes. 26, 16. 17.

In diesem Stück irren 1. die Euchiten und Messalianer, welche nichts Anderes thaten als beten. (Augustin. haeres. 57. tom. 6. col. 26. A.) Nichts beweisen für sie die oben angeführten Stellen vom Beten ohne Unterlaß. Denn Augustin sagt (a. a. O.), man müsse diese recht verstehen, nämlich so, daß man keinen Tag vorübergehen lassen solle, an dem man nicht eine gewisse Zeit aufs Beten verwende, zumal sooft unsre Noth uns dazu treibt.

2. Die Mönche und Nonnen, welche den Tag und die Nacht über sieben Stunden, welche sie die kanonischen Stunden nennen, dazu bestimmen, um Psalmen in einer fremden Sprache zu lesen und abzusingen und Breviarien und Rosenkränze, d. h. kleine Gebete nach der Zahl der an eine Schnur gereihten Kügelchen zu beten, womit sie sich rühmen die Seligkeit zu verdienen, die Sünden abzubüßen, den Satan zu überwältigen rc. (Siehe hierüber Bellarmin. de bon. operib. l. 1. c. 10. seq. t. 4. col. 1171). Alles dieß ist aus pharisäischem Aberglauben entsprungen, beruht auf keinem Gebot Gottes, sondern allein auf Menschensatzung, wie Christus bezeugt Matth. 6, 7.

Nichts beweist für diese Mißbräuche 1. der Umstand, daß die Alten gewisse Betstunden während des Tages hatten, nämlich Morgens, Mittags und Abends. (Ebendaselbst.) Denn solches geschah zur Erhaltung guter Zucht und Ordnung, nicht aber aus Aberglauben, oder um damit etwas zu verdienen, oder Gott besonders zu ehren, oder um des bloßen Vollzugs des Werkes willen, Psalm 3, 6. 7. Dan. 6, 10. Apostg. 3, 1. 10, 9. Zu diesem Zweck steht es auch heute noch einem Jeden frei, sich regelmäßige Betstunden festzusetzen. Auch die Festsetzung einer gewissen Zeit für öffentliche Kirchengebete ist fromm, recht und nothwendig; nur darf kein Aberglaube damit verbunden sein.

Ebensowenig beweist 2. die Stelle Psalm 119, 164 für die Gegner. (Ebenderselbe a. a. O.) Denn David sagt, er lobe den Herrn des Tags siebenmal, indem er mittelst einer Vertauschung des Allgemeineren und des Besonderen eine bestimmte Zahl zur Bezeichnung der unbestimmten gebraucht, wie denn auch sonst in der Schrift die Siebenzahl zur Bezeichnung jeder vollkommenen Zahl gebraucht wird.

27. Wo und an welchem Orte soll man beten?

„Die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater — nicht an diesem oder jenem Ort, sondern — im Geist und in der Wahrheit anbeten", Joh. 4, 23, an allen Orten, 1 Tim. 2, 8, auch im Kämmerlein, bei verschlossenen Thüren, im Verborgenen, Matth. 6, 6.

Es irren somit die **Papisten**, 1. indem sie den Kirchen, die diesem oder jenem Heiligen geweiht sind, eine geheime Heiligkeit andichten und demjenigen Gebet eine besonders große Kraft zuschreiben, das in denselben vor den Altären und Bildern dieses oder jenes Heiligen verrichtet wird. (Bellarm. l. 3. de cultu sanct. c. 5. t 2. col. 874. B.) Alles dieß ist 1. eitel Abgötterei und der Schrift zuwider. Siehe Jes. 66, 1. Apostg. 7, 48: „Der Allerhöchste wohnet nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.“ 2. Nicht die Beschaffenheit des Ortes, sondern die Frömmigkeit des Betenden heiligt das Gebet. 3. Nicht die äußerliche Heiligkeit der Kirche gibt dem Gebet Nachdruck, sondern dieses hat alle seine Kraft einzig und allein von Christo, wenn er im Glauben ergriffen wird. 4. Und ist denn das Anbeten vor Altären und Bildern nicht Götzendienst? 5. Die ersten Christen haben lange Zeit ohne Kirchen gebetet.

Nichts beweist gegen uns der Umstand, daß Gott einst im Alten Bund dem jüdischen Volk einen Ort, nämlich die Stiftshütte und dann den Tempel Salomos, bestimmt angewiesen hat, 1 Kön. 6, 1 ff., wohin die, welche beten wollten, entweder sich begeben (1 Kön. 8, 30. Luc. 18, 10. Apostg. 3, 1), oder wenigstens ihr Angesicht hinkehren sollten, Dan. 6, 10. (Bellarm. a. a. O. c. 4. col. 862. B. C.) Denn Christus hat diesen Umstand, der sich auf den bestimmten Ort bezieht, im N. Test. ganz aufgehoben, Joh. 4, 20. Darum „ist für uns jeder Ort zum Beten dienlich, weil Christus durch seine Herniederkunft die ganze Erde gereiniget hat. Und die ganze Erde ist heiliger als jener Ort, der dort und damals das Allerheiligste genannt ward.“ (Chrysost. hom. 3. de cruce et latron. t. 3. col. 827. B.)

Die **Papisten** irren 2., indem sie unter abergläubischen Cärimonien — um die Heiligkeit noch zu erhöhen — Kirchweihen abhalten und der größeren Andacht und des Verdienstes wegen Wallfahrten aus weiter Ferne veranstalten, um dieselben zu besuchen. (Bellarm. l. 3. de cult. sanctor. 5. et 8. tom. 2. col. 869. A. 888. D.) Davon weiß die Schrift ganz und gar Nichts. Salomo hat zwar seinen Tempel auch eingeweiht, aber blos mit Gebet, 1 Kön. 8, 28 ff. Aber wo findet sich auch nur die geringste Spur von dem schwarzkünstlerischen Narrenwerk der Papisten? Wir mißbilligen die Errichtung und Benutzung von Kirchengebäuden nicht, sondern billigen im Gegentheil dieselbe ganz und gar, wofern sie nur nicht mit Aberglauben verbunden ist.

28. In welcher Sprache soll man beten?

Nicht in einer fremden, sondern in der Mutter- oder Landessprache, welche vom gemeinen Mann und von der ganzen Versammlung verstanden werden kann, „daß die Gemeine davon gebessert werde“, wie der Apostel mit ausdrücklichen Worten vorschreibt, 1 Cor. 14, 5 u. folg.

Es irren somit die **Mönche** und **Nonnen**, welche die üblichen Gebetsformeln in lateinischer, dem gemeinen Mann unbekannter Sprache hermurmeln und den lateinischen Psalter blos mit der Stimme absingen, ohne den Sinn zu verstehen. (Bellarm. l. 2. de verbo Dei cap. 16. t. 1. col. 124. seq. Coster. enchirid. c. 26. p. 716. seq.) Aber wo bleibt da die Andacht? „Wer betet und nicht aufmerkt, der ist trotz seines Schreiens stumm“, sagt Gregorius (l. 22. moral. c. 13. t. 1. col. 752. A.). „Wie soll der, so anstatt des Laien steht, Amen sagen auf solche Danksagung?“ 1 Cor. 14, 16.

29. Was hältst du von den Orgeln: darf man auch mit denselben in der Kirche geistliche Lieder spielen?

Gewiß darf man das. Denn 1. obwohl diese Musikinstrumente keine articulirten Laute von sich geben, so geben sie doch einen kräftigen Ton.

2. Sie bewegen die Gemüther der Zuhörer zu größerer Andacht und Aufmerksamkeit.

3. Daher haben auch gottesfürchtige Könige im Alten Bund den Gottesdienst mit passender Instrumentalmusik begleitet, 2 Sam. 6, 5. 1 Chron. 13, 8. 16, 16. 26, 1. 2.

4. Ebendarum mahnt auch David hin und wieder in seinen Psalmen, daß alles, was Odem hat, Gott lobe, Psalm 150, 3 und sonst öfters.

Auf dem Irrwege befinden sich darum die **Calvinisten**, die wie Midas die Sackpfeife der Leyer vorziehen und auch alle Orgeln aus den Kirchen verbannen und in unverständigem Eifer verbrennen lassen. (Beza resp. 2. colloq. Mompelg. p. 26. 36. Ausführlicher Bericht, was die reformirten Kirchen &c. c. 10. p. 470.) Nichts beweisen sie damit, daß sie die Beispiele im A. Test. auf den levitischen Gottesdienst beziehen. (Beza a. a. O. p. 37.) Denn dann müßten dieselben auch durch ein besonderes Gebot auf ihn beschränkt sein. Aber wo findet sich ein solches?

30. Mit welchen Geberden soll man beten?

Bestimmte Geberden bei dem Beten werden in der Schrift nicht vorgeschrieben, sondern nach dem Beispiel der Heiligen ist es freigelassen nach eines Jeden Andacht.

Die Heiligen haben zuweilen stehend gebetet, Matth. 6, 5, zuweilen mit gebeugten Knieen, 1 Kön. 8, 54; Apostg. 7, 60; Eph. 3, 14, mit erhobenen Händen, 2 Mos. 9, 29; 1 Tim. 2, 8; mit gen Himmel aufgehobenen Augen, Joh. 11, 41; 1 Chron. 20, 12, mit entblößtem Haupt, 1 Cor. 11, 4, unter Thränen, Psalm 6, 7 &c. Indeß sind diese Geberden nicht schlechthin nothwendig. „Denn Gott höret nicht auf die Stimme, sondern auf das Herz." (Cyprian. serm. 6. de orat. dom. p. 230. Tertull. lib. de or. c. 13. t. 2. p. 214. C.)

31. Soll man im Gebet beim Namen Jesu die Kniee beugen?

Ja;

1. weil diese Geberde hin und wieder in der Schrift als eine zu der Gottseligkeit und der Anrufung sich wohl schickende empfohlen wird, Dan. 6, 10. Luc. 22, 41. Apostg. 9, 40. 20, 36. 21, 5;

2. weil Paulus ausdrücklich sagt, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen Aller Kniee, Phil. 2, 10.

Es irren somit unter den **Calvinisten** diejenigen, welche diese Geberde als abergläubisch verdammen. (Siehe: Ausführlicher Bericht, was die refor-

mirten Kirchen 2c. Cap. 10. S. 471 folg.) Nichts beweist ihr Einwand, daß der Apostel (Phil. 2) nur von der innerlichen Kniebeugung des Herzens rede (a. a. O. S. 473 u. folg.). Denn auch gesetzt, es sei so: so pflegt man doch die innerliche Beugung des Herzens durch die äußerliche Beugung der Kniee anzuzeigen und soll es auch, siehe 2 Chron. 6, 13. Psalm 22, 30 2c.

32. Ist es recht, bei Nennung des Namens Jesu durch Abnahme des Huts den Kopf zu entblößen?

Warum sollte das nicht recht sein? Denn es ist dieß eine äußerliche Cärimonie, durch welche wir die innerliche Andacht und Ehrerbietung unsers Herzens gegen unsern Heiland Christum selbst, welchem dieser hochheilige Name zukommt, durch die That zu erkennen geben.

Im Irrthum befinden sich die Calvinisten, welche in ihrem Hochmuth und Dünkel auch diese Cärimonie als abergläubisch und abgöttisch ohne allen wahrscheinlichen Grund zum größten Aergerniß der Schwachen verdammen. (Ausführlicher Bericht 2c. Cap. 10. S. 473.) In ihrer erheuchelten Heiligkeit, die doch voller Bosheit steckt, nennen sie das Gute böse. (Ammon. in cantic. Psalm 53: „Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott" 2c.)

33. Ist es den Christen erlaubt, sich im Gebet mit dem heiligen Kreuz zu bezeichnen?

Es geschieht dieß nach einem alten Brauch der Kirche

1. zur Erinnerung an Christi Kreuz und Leiden,

2. zum Zeugniß unsers Glaubens an Christum den Gekreuzigten.

Wenn es nun zu diesem Zwecke geschieht, so steht es den Christen frei, diese Sitte zu beobachten. Jedoch muß man sich vor dem Aberglauben hüten, das, was allein Christi Tod selbst wirket, diesem äußerlichen Zeichen zuzuschreiben.

Es irren deßhalb die Papisten, indem sie dem äußerlichen Bezeichnen mit dem Kreuz mittelst der Finger die besondere Wirkung zuschreiben, daß es weihe und heilige. (Bellarm. lib. 2. de imag. sanctor. c. 29. 30. tom. 2. col. 845. seq.)

Von dem Gebet des Herrn insonderheit und dessen einzelnen Stücken.

34. Wie lautet das Gebet des Herrn oder das Vaterunser?

Vater unser! der du bist im Himmel. Geheiliget werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. Unser täglich Brod gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, als wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung. Sondern erlöse uns von

dem Uebel. Denn dein ist das Reich, und die Kraft, und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

35. Darf man sich denn auch einer andern Gebetsformel bedienen?

Ja freilich; man darf sich allerhand anderer Formeln bedienen, wenn nur das Gebet ernstlich ist und aus andächtigem Gemüth und kindlicher Zuversicht des Herzens kommt, wie die Exempel der Heiligen hin und wieder in der Schrift ausweisen.

So das Exempel des Moses 2 Mos. 32, 11; des Hiskias 2 Kön. 19, 15; der Judith Kap. 9 V. 2; des Assa 2 Chron. 14, 11; des Jesaias Cap. 64 V. 1; des Daniel Cap. 9 V. 4; der Apostel, des Paulus und Silas, Apostg. 16, 25.

36. Aber ist es denn auch recht, das Ave Maria oder den Engelischen Gruß zu beten?

Es ist dasselbige kein Gebet, sondern ein Gruß der Engel. Derohalben ist es Aberglauben und Abgötterei, wenn man damit die Jungfrau Maria als Nothhelferin im Gebet anruft.

Darum ist es ein Irrthum, wenn die Papisten diesen Gruß unter die Gebetsformeln rechnen. (Siehe Jakob Keller, Katholisch Papstthum Art. 8. §. 1. t. 2. p. 375. a; und oben von der Anrufung der Heiligen.)

37. Aus wie viel Stücken besteht das Gebet des Herrn?

Aus dreien:

1. aus der Vorrede;
2. aus den sieben Bitten;
3. aus dem Schluß.

38. Wie lautet die Vorrede?

Vater unser! der du bist im Himmel.

39. Was ist das?

Gott will uns damit locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater.

40. Was verstehest du unter dem Wort Vater?

Unter dem Wort Vater wird hier nicht allein die erste Person der heiligen Dreieinigkeit verstanden, die den Sohn, der mit ihr gleiches Wesens ist, von Ewigkeit gezeuget hat, sondern die ganze heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, der da allein ist der wahre, einige und dreieinige Gott.

Das Wort ist also hier vom Wesen, nicht von der Person zu verstehen. „Wann Eine Person wird genannt, so wird die ganze Dreieinigkeit bekannt."

41. Warum wird die ganze Dreieinigkeit Vater genannt?

1. Wegen der Schöpfung, weil der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist uns alle geschaffen hat, 5 Mos. 32, 6.

2. Wegen der Wiedergeburt, weil er uns wiedergeboren hat durch Wasser und Geist, Joh. 3, 5.

3. Wegen der Kindschaft, sintemal der Vater in dem geliebten Sohn durch den Heiligen Geist uns zu Kindern angenommen hat, Röm. 8, 17.

4. Wegen der väterlichen Zuneigung und Liebe, womit die ganze Dreieinigkeit wie ein Vater seinen Kindern uns herzlich zugethan ist, Jes. 49, 15.

42. Warum fängt das Gebet des Herrn mit dem Wort Vater an?

Damit in uns eine kindliche Zuversicht zu unserm himmlischen Vater erweckt werde, die uns locken soll, ihn mit um so stärkerem Vertrauen anzurufen und an seiner väterlichen Erhörung keinen Zweifel zu hegen.

43. Warum sagt man: Vater unser?

1. Weil alle Gläubigen in Christo Brüder sind und Einen himmlischen Vater haben;

2. und daher insgesammt einer für den andern diesen himmlischen Vater auch anrufen sollen.

44. Warum sagt man: „Vater unser", und nicht: „Unser Vater?"

Es ist gleichviel, wie man sagt; weil es jedoch einem alten Gebrauche gemäß, und nach Art der griechischen und lateinischen, sowie der hebräischen Sprache die Gewohnheit entstanden ist, zu sagen: „Vater unser, so behalten wir billig diese Weise, damit gleich am Anfange das Wort Vater in uns eine kindliche Zuversicht erwecke.

* Es irren demnach hier diejenigen Calvinisten, welche wegen dieser Anrede ohne allen Grund über uns herfallen. (Siehe den Heidelberger Katechismus S. 65 und Giessen. defens. catech. Luth. disp. 7. thes. 7. p. 195. seq.) Mücken natürlich seigen sie, aber Kameele verschlucken sie, Matth. 23, 24.

45. Warum sagt man: „Der du bist im Himmel?"

1. Damit man nicht einen irdischen Herrn verstehe, sondern den allmächtigen Herrn aller Herren, der da überschwänglich thun kann über alles, was wir bitten oder verstehen, Eph. 3, 20.

2. Damit die Anrufung mit desto größerer Inbrunst des Geistes geschehe.

3. Damit der Anbetende sein Herz und seine Gedanken hinauf zum Himmel erhebe.

46. Ist denn also Gott an einem gewissen Ort des Himmels eingeschlossen?

Das sei ferne. Denn wie sollte der an einem gewissen Ort eingeschlossen sein können, den der Himmel und aller Himmel Himmel nicht begreifen können, der unendlich und allenthalben gegenwärtig ist? 1 Kön. 8, 27.

47. Was bedeuten denn nun die Worte: „Der du bist im Himmel?"

Sie zeigen die himmlische, ganz unermeßliche und allerhöchste Majestät, Kraft und Macht Gottes an, so daß die Worte: „Vater unser, der du bist im Himmel" dieses sagen wollen: „Der du überall gegenwärtig bist, allenthalben auf Alles Acht hast und das Gebet erhörst, du allmächtiger Schöpfer aller Dinge und himmlischer Vater."

So hat Philipp Melanchthon (tom. 1. de invocat. f. 278. h.) diese Worte richtig erklärt. Vergleiche das, was oben über die Himmelfahrt Christi bemerkt worden ist.

48. Wie viele Bitten enthält das Vaterunser?

Es enthält deren sieben.

Irrigerweise zählen die Calvinisten blos sechs Bitten und rechnen die siebente zur sechsten. (Calvin. l. 3. inst. c. 20. f. 35. p. 569. Ursin. explicat. catech. pag. 890.) Aber sie düfteln hier ganz unnöthigerweise Schwierigkeiten aus und meinen, Dr. Luther wegen Altersschwäche bei Seite schieben zu dürfen, was er wahrlich nicht verdient hat. Bei der Auslegung jener Bitten im Nachstehenden wird dieß des näheren gezeigt werden.

49. Welches ist die Ordnung und Eintheilung dieser Bitten?

Sie werden in zwei Classen eingetheilt. In der ersten bitten wir um Schenkung des Guten, in der zweiten um Abwendung des Bösen.

50. In welchen Bitten bitten wir um die Schenkung des Guten?

In den drei ersten Bitten bitten wir um das geistliche Gute, nämlich

in der ersten um die Heiligung des göttlichen Namens,
in der zweiten um das Kommen des Reiches Gottes,
in der dritten um den Gehorsam in diesem Reich nach dem Willen Gottes.

In der vierten aber werden alle leiblichen Güter überhaupt unter dem täglichen Brod befasset.

51. In welchen Bitten bitten wir um Abwendung des Bösen?

In der fünften um Abwendung der Sünde,
in der sechsten um Abwendung der Versuchungen zum Bösen,
in der siebenten um Abwendung aller Arten von Uebeln.

Von der ersten Bitte.

52. Wie lautet die erste Bitte?

Geheiliget werde dein Name.

53. Was ist das?

Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig; aber wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns heilig werde.

54. Wie geschieht das?

Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird, und wir auch heilig, als die Kinder Gottes, danach leben; das hilf uns, lieber Vater im Himmel! Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehret, der entheiliget unter uns den Namen Gottes; da behüt uns für, lieber himmlischer Vater!

55. Was ist unter dem Namen Gottes verstanden?

1. Die Erkenntniß Gottes, sowohl nach seinem Wesen als auch nach seinem Willen.
2. Die Herrlichkeit, Ehre und Majestät Gottes.
3. All sein Thun, Eigenschaften, Werke und Wohlthaten, die in der Heil. Schrift gerühmt werden.

56. Wie wird Gottes Name bei uns geheiligt?

Auf zweierlei Weise:
1. insgemein, wenn das Wort Gottes bei uns rein und lauter gelehret wird;
2. insonderheit, wenn jeder Christ als ein Kind Gottes heilig danach lebt.

57. Stehet das in unsern Kräften?

Nein; darum bitten wir, daß der Vater im Himmel uns dieß aus Gnaden helfen wolle.

58. Wie wird der Name Gottes unter uns entheiliget?

Auch auf zweierlei Weise:
1. durch falsche Lehre, wenn Jemand anders lehret, denn das Wort Gottes lehret;

2. durch gottloses und unheiliges Leben, wenn Jemand anders lebet, denn das Wort Gottes vorschreibt.

59. Wie ist dieses abzuwenden?

Wir bitten, daß unser himmlischer Vater gnädiglich verhüten wolle, daß dieß geschehe.

Von der zweiten Bitte.

60. Wie lautet die zweite Bitte?

Dein Reich komme.

61. Was ist das?

Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet, von ihm selbst; aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme.

62. Wie geschieht das?

Wenn der himmlische Vater uns seinen Heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade gläuben, und göttlich leben hier zeitlich und dort ewiglich.

63. Was verstehest du unter dem Reich Gottes in dieser Bitte?

Vornehmlich das Reich der Gnade und der Herrlichkeit.

Was und wie vielfach das Reich Christi sei, haben wir oben gezeigt im Lehrstück von Christi Amt, wo man nachsehe. Es wird aber der Ausdruck Gnadenreich in mehrfachem Sinne gebraucht: 1. zur Bezeichnung des Bestandes und der Ausbreitung der Kirche in dieser Welt, so in den Gleichnißreden Matth. 13, 24. 20, 1. 2; 2. zur Bezeichnung des Predigtamts, Col. 4, 11; 3. zur Bezeichnung der Kirche selbst Matth. 13, 41; 4. für die Verklärung Christi Marc. 9, 1.

Falsch ist also die Behauptung, daß in dieser Bitte nur vom Ehrenreich die Rede sei, und zwar darum, weil in der nächstfolgenden Bitte vom Gnadenreiche gehandelt werde. Aber dann könnte diese Bitte auch nicht vom Ehrenreich handeln, deßwegen weil des Ehrenreichs im Folgenden ausdrücklich gedacht wird: „Wie im Himmel, also“ 2c. (Siehe Augustin. tract. in orat. Dom. t. 10. col. 1525. A. seq. und Enchir. ad Laurent. c. 115. t. 3. col. 192. C. D. und tract. de serm. Dom. in mont. lib. 2. tom. 2. col. 1145. C. Cyprian. serm. 6. de or. Dom. p. 234. Chrysost. in Matth. c. 6. hom. 14. t. 2. col. 848. B. C. Diese erklären das Reich in dieser Bitte richtig beides vom Gnaden- und vom Ehrenreich.)

64. Was ist also unser Gebet, wenn wir bitten, daß das Reich Gottes zu uns komme?

Wir bitten:

1. daß Gott durch die Stimme des Evangeliums sich eine Kirche unter uns sammeln wolle;

2. daß er die, welche bekehrt werden können, durch die Predigt des Wortes bekehren möge;

3. daß er die, welche bekehrt sind, in wahrem Glauben und Heiligkeit des Lebens erhalte;

4. daß er dieselben in diesem Leben wider den Teufel und die Gottlosen schütze und schirme;

5. daß er endlich ihnen den glorreichen Besitz des himmlischen Erbes in Gnaden verleihe.

Von der dritten Bitte.

65. Wie lautet die dritte Bitte?

Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.

66. Was ist das?

Gottes guter, gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns geschehe.

67. Wie geschieht das?

Wenn Gott allen bösen Rath und Willen bricht und hindert, so uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen, als da ist des Teufels, der Welt und unsers Fleisches Wille; sondern stärket und behält uns fest in seinem Wort und Glauben bis an unser Ende; das ist sein gnädiger und guter Wille.

68. Was verstehst du unter dem Willen Gottes in dieser Bitte?

Seinen guten, gnädigen Willen von unsrer Seligkeit, der uns im Evangelio vorgelegt und geoffenbaret ist. „Denn wir bitten nicht, daß Gott thue, was er will, sondern daß wir zu thun vermögen, was Gott will.“ (Cyprianus, Serm. 6. de orat. Dom. p. 234.)

Der Wille Gottes ist zwar nur ein einziger und einfacher Art, aber je nachdem man ihn ansieht, läßt er sich vornehmlich auf dreierlei Weise betrachten. Der Wille Gottes ist nämlich 1. ein geheimer und verborgener, und von diesem heißt es: „Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege“, Röm. 11, 33. Er ist 2. ein unbedingter Wille, als welcher er auch der Wille des Rathschlusses genannt wird. Nach diesem entscheidet und bestimmt Gott Alles, was künftig sich begeben soll, ohne jegliche Bedingung, und thut Alles im Himmel und auf Erden. Von diesem heißt es: „Mein Anschlag bestehet, und ich thue alles, was mir gefällt“, Jes. 46, 10. Er ist 3. ein seligmachender Wille, der eigentlich auf unsre Seligkeit gerichtet ist. Nach diesem will Gott, daß Alle an Christum glauben, gottselig leben und die ewige Seligkeit erlangen. Vergleiche das, was oben gesagt worden ist im Lehrstück vom Willen Gottes, sowie im Lehrstück von

der Gnadenwahl, vom vorausgehenden und nachfolgenden, wie auch vom unbedingten und vom bedingten Willen.

69. Was bitten wir also in dieser Bitte?

Wir bekennen, daß wir jenen guten und gnädigen Willen Gottes, der uns in seinem Wort vorgestellt ist, aus unsern eigenen Kräften nicht vollbringen können, und bitten daher, daß er uns Gnade verleihen wolle, damit derselbe auch bei uns in unsern Herzen geschehe.

70. Wie geschieht der Wille Gottes in unseren Herzen?

1. Wenn wir durch Gottes Kraft allen bösen Rath und Willen brechen und hindern, der uns vom Teufel, von der Welt, das ist von den gottlosen Menschen, und von den bösen Lüsten unsers Fleisches dazu eingegeben wird, daß wir den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht zu uns komme.

2. Wenn uns Gott fest erhält in seinem Wort und Glauben bis an das Ende unsers Lebens.

3. Wenn wir unsern Glauben durch Liebe unter einander erweisen, 1 Joh. 3, 23; und ein Jeder sein Faß behält in Heiligung und Ehren, 1 Thess. 4, 4.

4. Wenn wir alle Widerwärtigkeiten, Kreuz und Trübsale, welche uns unter Gottes Zulassung begegnen, geduldig ertragen.

5. Endlich, wenn wir uns in Allem seinem Willen demüthig unterwerfen und für die angebotenen und erwiesenen Wohlthaten Gott Dank sagen.

Daß dieses Alles uns zu theil werde, bitten wir, indem wir sagen: Dein Wille geschehe.

71. Warum wird hinzugesetzt: „Wie im Himmel, also auch auf Erden?"

Anzuzeigen, daß unser Wille mit dem Willen der heiligen Engel gleichförmig sein solle, daß nämlich, wie die Engel den Willen und Befehl des himmlischen Vaters mit größter Willigkeit in wahrer Heiligkeit und Reinheit ausrichten, Psalm 103, 20, also auch wir uns dieser Welt nicht gleichstellen, sondern dem Beispiel der Engel folgen, heilig leben und den Willen Gottes mit willigem Herzen auf Erden vollbringen.

So ist also „Himmel" hier ein uneigentlicher Ausdruck, der die Engel im Himmel bezeichnet; sowie unter „Erde" die Menschen auf Erden gemeint sind. Manche von den Vätern haben diese Worte bildlich gedeutet: „im Himmel" das ist: 1. in den Gerechten, welche Gott ähnlich sind; 2. im Geist; 3. in der Seele; 4. in Christo. „Auf Erden" das ist: 1. in den Sündern, welche der Erde ähnlich sind; 2. im Fleisch; 3. im Leib; 4. in der Kirche Christi. Allein diese Deutungen sind hier zu gesucht.

Von der vierten Bitte.

72. Wie lautet die vierte Bitte?

Unser täglich Brod gib uns heute.

73. Was ist das?

Gott gibt täglich Brod, auch wohl ohne unsre Bitte, allen bösen Menschen; aber wir bitten in diesem Gebet, daß ers uns erkennen lasse, und mit Danksagung empfahen unser täglich Brod.

74. Was heißt denn täglich Brod?

Alles, was zur Leibes-Nahrung und Nothdurft gehört, als Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und getreue Oberherren, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.

Das Wort „Brod" hat in der Schrift mehrfache Bedeutung: 1. Es bezeichnet das aus Mehl und Wasser bereitete und gebackene Brod. 2. Im uneigentlichen Sinn bezeichnet es das Getreide, aus welchem Brod bereitet wird, 1 Mos. 47, 13. Psalm 104, 15. 3. In verallgemeinerndem Sinne bezeichnet es Speise und Trank jeder Art, 2 Kön. 6, 22. Luc. 14, 1. 4. Endlich bezeichnet es alle Bedürfnisse dieses zeitlichen Lebens, wie Dr. Luther es hier faßt und erklärt.

75. Welche Dinge gehören zur Leibes-Nahrung?

Essen und Trinken und alles, woraus es gewonnen und bereitet wird, als Aecker, Vieh, Getreide. Desgleichen gute und getreue Oberherren, gut Regiment, Friede, gut Wetter, Gesundheit.

76. Welche Dinge gehören zur Leibes-Nothdurft?

Kleider, Schuhe, Haus, Geld, Reichthum, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, gute Freunde, getreue Nachbarn, Zucht, Ehre und desgleichen.

77. Warum sagen wir: Unser Brod gib uns heute?

Damit wir erinnert werden, daß wir nicht, um großen Reichthum, Schwelgerei und Hoffahrt zu treiben, sondern allein um die nothdürftige Nahrung und Kleidung Gott bitten sollen.

78. Warum sagen wir: Unser Brod?

1. Damit wir erinnert werden, daß es nicht durch unsere Arbeit, sondern durch Gottes Geschenk unser werde.

2. Damit wir uns dessen erinnern, daß wir uns unser Brod

durch redliche Arbeit erwerben, und nicht anderer Leute Brod auf unerlaubte Weise an uns bringen sollen.

3. Damit wir bedenken, daß uns dasselbige von Gott zu unserm Unterhalt verordnet worden ist.

4. Damit wir daraus lernen, daß wir aus christlicher Liebe für anderer Leute Unterhalt zu bitten haben.

79. Warum wird es das tägliche Brod und im griechischen Text ἐπιούσιος genannt?

Dieses Wort bedeutet entweder 1. das noch hinzukommende Brod, welches wir an jedem noch hinzukommenden Tag in diesem Leben bedürfen;

oder 2. das Brod, welches ἐπὶ τὴν οὐσίαν, das ist zum Bestehen und zur nothdürftigen Erhaltung unsers Lebens erforderlich ist.

Siehe Bellarm. l. 1. de bon. operib. c. 6. t. 4. col. 1156. A. B. C. Welches die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ἐπιούσιος (epiusios) sei, darüber sind die Väter getheilter Ansicht. Um die Schwierigkeit zu heben, hat Hieronymus (in c. 6. Matth. t. 6. p. 21. C.) das hebräische Evangelium Matthäi, welches bei den Nazaräern zu Berrhöa aufbewahrt wurde, nachgeschlagen und darin das Wort machar gefunden, welches „morgen" bedeutet, und mit dem Artikel dimchar: das Morgende. Dann wäre der eigentliche Sinn dieser Bitte: unser morgendes Brod gib uns heute. Diese Ansicht zieht Angelus Caninius allen andern vor und sucht sie mit den Worten Christi zu beweisen, mit welchen dieser den Frommen verboten hat, für den morgenden Tag zu sorgen. Um uns dieses ängstlichen Sorgens gänzlich zu entheben, gebiete Christus, man solle den Vater bitten, daß er unsrer Schwachheit sich annehme und uns Tags zuvor schon geben wolle, was wir am folgenden Tag bedürfen. Er fügt noch hinzu, daß bei keinem griechischen Schriftsteller ἐπιούσιος bedeute: täglich; auch könne man es nicht erklären im Sinne von: zum Bestehen nothwendig, oder vielmehr von: mehr als zum Bestehen nothwendig (supersubstantialis); denn dann müßte es lauten ὑπεροίσιον oder οὐσιώδη, oder wenigstens ἐπούσιον. (Siehe Canin. disquis. in loc. aliquot Nov. Testam. p. 99. seq.) Das ist richtig. Denn das Wort kommt her nicht von ὤν und εἰμί (ich bin), sondern von ἰών, dem Participium des Zeitworts εἶμι (ich gehe), wovon ἔπειμι gebildet ist. Auch findet sich das Wort ἐπιούσιος in der Apostelgeschichte mehrmals in demselben Sinne gebraucht; nämlich 7, 26. 16, 11. 20, 15. 21, 18. 23, 11, wo es heißt τῇ ἐπιούσῃ oder ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ, das heißt: am folgenden Tag. Doch wir überlassen dieß den Gelehrten zur genaueren Untersuchung.

80. Warum wird hinzugesetzt: heute?

Darum, weil wir nicht ängstlich für den andern Morgen sorgen, sondern, so wir die Werke unseres Berufes mit gebührendem Fleiß ausgerichtet haben, das Gedeihen unsrer Arbeit von Tag zu Tag Gott befehlen sollen.

81. Warum bitten wir, daß uns das Brod gegeben werden möge?

Damit wir bezeugen, daß wir vor Gott nichts als Bettler sind und daher alles, was wir haben, nicht unserem Fleiß, sondern der göttlichen Güte des höchsten Gebers alles Guten zu verdanken haben, nach jenem Spruch Psalm 145, 15. 16: „Aller Augen warten auf dich; und du gibst ihnen ihre Speise zu seiner Zeit, du thust deine Hand auf und erfüllest alles, was lebet mit Wohlgefallen."

82. Nun gibt aber Gott dieses alles auch den Gottlosen, die ihn nicht darum bitten: wozu ist es also nöthig, daß wir Gott darum bitten?

Gott gibt zwar solches auch bösen Menschen, die nicht darum bitten, aber wir bitten in diesem Gebet, daß es uns Gott erkennen lasse, daß wir diese Güter aus seiner milden Hand empfangen, und daß sie uns heilsam seien und wir ihrer mit Danksagung gebrauchen und genießen.

Von der fünften Bitte.

83. Wie lautet die fünfte Bitte?

Und vergib uns unsre Schuld, als wir vergeben unsern Schuldigern.

84. Was ist das?

Wir bitten in diesem Gebet, daß der Vater im Himmel nicht ansehen wolle unsre Sünden, und um derselben willen solche Bitte nicht versagen; denn wir sind der keines werth, das wir bitten, haben's auch nicht verdienet, sondern er wolle uns Alles aus Gnaden geben; denn wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen, so wollen wir zwar wiederum auch herzlich vergeben und gerne wohlthun denen, die sich an uns versündigen.

85. Was verstehst du unter dem Wort „Schuld"?

Unsre Schuld sind alle unsre Sünden, innerlichen Bewegungen, Gedanken, Reden und Handlungen, die dem göttlichen Gesetz entgegen sind, die Begehungs- und Unterlassungs-Sünden, womit wir zeitlicher und ewiger Strafen uns schuldig machen.

„Schuld" erklärt Lucas (Cap. 11 V. 4) durch „Sünden". Denn „Schuld", sagt Tertullian, „ist in der Schrift ein bildlicher Ausdruck für Vergehen." (Tertull. c. 7. lib. de orat. t. 2. p. 213. A.) In der Stelle Matth. 18, 27 werden aber unsre Sünden Schulden genannt wegen der Aehnlichkeit. Denn wie die Schulden im bürgerlichen Leben zur Zahlung verpflichten, so machen auch die Sünden Einen geistlich verbindlich zur Genugthuung durch Bestrafung, wenn anders die Sünde nicht vergeben wird. Dieß wird durch das

Gleichniß vom König, der mit seinem Knecht rechnen wollte, angedeutet Matth. 18, 27.

86. Warum bitten wir um Vergebung unserer Schuld oder Sünden?

Weil wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen; daher es uns auch ganz und gar unmöglich ist, aus unsrer eignen Würdigkeit die Schuld unsrer Sünden abzutragen.

Gerade so wie es jenem Knecht im Gleichniß unmöglich ist, die zehntausend Pfund zu zahlen. Warum uns aber dieses unmöglich ist, darüber siehe oben im Lehrstück von der Erfüllung des Gesetzes.

87. Was sollen wir nun thun?

Wir sollen einzig und allein zu Gottes Barmherzigkeit unsre Zuflucht nehmen und ihn um die gnädige Vergebung der Sünden anflehen, die uns durch Christi Verdienst erworben worden ist, mit der Bitte, er wolle uns Alles aus seiner Gnade und Gütigkeit verzeihen.

88. Warum bitten wir: Vergib uns unsere Schuld, und nicht: Vergib mir meine Schuld?

Weil Christus haben will, daß wir für einander bitten, und wir daher auch für die Erlassung der Sünden des Nächsten beten sollen.

Dem widerspricht nicht, daß die Vergebung der Sünden nicht durch einen fremden, sondern durch eines Jeden eigenen Glauben ergriffen wird. Denn obgleich weder der Glaube noch das Gebet irgend eines frommen Menschen einem Andern die Vergebung der Sünden zueignen kann, so kann er doch für denselben von Gott eigenen Glauben erbitten, der dann die Vergebung der Sünden erlangt, 1 Joh. 5, 16.

89. Warum werden die Worte hinzugesetzt: Als wir vergeben unsern Schuldigern?

Damit will Christus lehren, wenn wir die gnädige Vergebung unserer Sünden erlangen wollen, daß wir hinwiederum auch herzlich vergeben und gerne wohlthun sollen denen, die sich an uns versündigt haben, daß wir aber, so dieß nicht geschehe, auch keine gnädige Vergebung der Sünden vor Gott zu hoffen haben.

90. Ist also unsere Vergebung die Ursache der göttlichen Vergebung?

Keineswegs; denn die göttliche Vergebung geht der unsrigen voraus, und erstere gründet sich allein auf das Verdienst des Sohnes Gottes; daher unsre Vergebung nicht die wirkende Ursache der göttlichen sein und dieselbe verdienen kann. Die unsrige ist vielmehr eine Wirkung der göttlichen, weil Niemand seinem

Nächsten vergeben kann, wenn er nicht gewiß ist, daß auch Gott ihm vergeben habe.

91. Aber das Wörtlein „als" scheint doch das Gegentheil zu beweisen?

Das Wörtlein „als" zeigt hier nicht die Ursache der Sündenvergebung an, noch auch die Weise oder Gleichheit der Vergebung (denn Gott vergibt vollkommen, wir aber unvollkommen), sondern es drückt nur eine Aehnlichkeit mit Gott und ein Kennzeichen der Kinder Gottes aus, an dem sie der göttlichen Vergebung gewiß sein können. Oder: es zeigt eine Bedingung und Verpflichtung an, durch welche die, so Gott um Vergebung bitten, in Anbetracht der göttlichen Vergebung aufgemuntert werden sollen, den Vorsatz zu fassen, daß auch sie dem Nächsten seine Schuld und Unrecht vergeben wollen.

Von der sechsten Bitte.

92. Wie lautet die sechste Bitte?

Und führe uns nicht in Versuchung.

93. Was ist das?

Gott versucht zwar Niemand, aber wir bitten in diesem Gebet, daß uns Gott wolle behüten und erhalten, auf daß uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betrüge noch verführe in Mißglauben, Verzweiflung und andre große Schande und Laster, und ob wir damit angefochten würden, daß wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten.

94. Was verstehst du in dieser Bitte unter dem Wort „Versuchung"?

Nicht eine solche Versuchung, dadurch wir zum Guten geprüft werden, welche allein von Gott herrührt, denn die Heiligen bitten vielmehr Gott, daß er sie also prüfen möge, nach dem Exempel Davids, Psalm 139, 23. 24; sondern eine solche Versuchung, dadurch wir zum Bösen verleitet werden sollen, welche vom Teufel herrührt und von demselben auf allerlei Weise ausgeführt wird, daher er auch insonderheit der Versucher genannt wird, Matth. 4, 3.

Versuchen im Allgemeinen bedeutet: einen Menschen zu etwas veranlassen, woraus man erkennen kann, was für ein Mensch er ist. Die Versuchung ist entweder eine Prüfung zum Guten, durch welche Gott den Glauben, den Gehorsam und die Geduld der Seinigen erforscht. Von dieser Art war die Versuchung Abrahams 1 Mos. 22; Hiobs, Hiob 1, 12; des Philippus, Joh. 6, 6; siehe 5 Mos. 8, 2. 13, 3. Sir. 2, 1. Von dieser ist hier nicht die Rede. Oder sie ist 2. eine trügliche Verlockung zum Bösen, mit welcher der Satan als ein Tausendkünstler mittelst aller möglichen Kniffe

und Ränke sich an die Menschen macht und sie zum Sündigen wider G[ott] aufreizt, und um diese Art der Versuchung handelt es sich in dieser Bitte.

95. Versucht also nicht auch Gott zum Bösen?

Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, er versucht Niemand, sondern ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird", Jac. 1, 13. 14.

96. Warum bitten wir denn also hier, daß uns Gott nicht in Versuchung führe?

Die Worte: „Führe uns nicht in Versuchung" bedeuten nicht eine solche Wirkung Gottes, damit er zum Bösen mitwirket, sondern nach Art der hebräischen Sprache nur eine Zulassung. Der Sinn ist daher dieser: Laß nicht zu, daß wir in Versuchung geführt werden. (Cyprianus, Serm. 6. de orat. Dom. p. 239.)

Hierüber siehe oben bei der Lehre von der Ursache der Sünde. Treffend sagt Ambrosius (l. 1. de Abraham. c. 8. t. 4. p. 184): „Anders versucht Gott und anders der Teufel. Der Teufel versucht, um zu zerstören; Gott versucht, um mit dem Siegeskranz zu krönen." Daß aber Zeitwörter mit activer Bedeutung im Hebräischen nicht immer das unmittelbare eigene Wirken bezeichnen, hat unser theurer Verwandter und Amtsbruder, Dr. Christoph Helwig, an einer Reihe von Beispielen gezeigt, die aus dem hebräischen Urtext zusammengestellt sind in seiner hebräischen Grammatik S. 2. Cap. 3. N. 66, woselbst man nachsehe.

97. Auf wie vielerlei Weise wird man zum Bösen versucht?

Auf gar mancherlei Art und Weise, vornehmlich aber auf zweierlei, nämlich 1. innerlich und 2. äußerlich.

98. Wie werden wir innerlich versucht?

Innerlich werden wir versucht durch unser eigen Fleisch, wenn wir durch böse Lust, durch sinnliche Neigungen und Reize zum Bösen gelocket werden.

99. Wie werden wir äußerlich versucht?

1. Von der Welt, wenn wir durch das eitle und gottlose Wesen der Menschen zu allerlei Sünden und Lastern verleitet werden.

2. Vom Teufel, wenn wir entweder zur Rechten durch zeitliches Glück, oder zur Linken durch Gefahren, Verfolgungen, Aergernisse, Armuth und dergleichen zu Sünden und Lastern verführet werden.

100. Zu welchem Ende werden wir aber von unserm Fleisch, von der Welt und dem Satan versucht?

Daß sie uns betrügen und uns vom rechten Glauben in Miß-

glauben, Verzweiflung und andre große Schande und Laster verführen.

101. Wie können und sollen wir aber diesen Versuchungen widerstehen?

Wir bitten in diesem Gebet, daß uns der himmlische Vater vor dergleichen bösen Versuchungen wolle behüten und erhalten, und ob wir damit angefochten würden, daß er uns doch durch seine Gnade bewahren wolle, damit wir den Versuchungen und Einflüsterungen des Satans nicht unterliegen, sondern denselben durch des Heiligen Geistes Kraft widerstehen, endlich gewinnen und den Sieg behalten.

Von der siebenten Bitte.

102. Wie lautet die siebente Bitte?

Sondern erlöse uns von dem Uebel.

103. Was ist das?

Wir bitten in diesem Gebet, als in der Summa, daß uns der Vater im Himmel von allerlei Uebel Leibes und der Seele, Gutes und Ehre, erlöse und zuletzt, wenn unser Stündlein kommt, ein seliges Ende beschere, und mit Gnaden von diesem Jammerthal zu sich nehme in den Himmel.

104. Was verstehen wir hier unter „Uebel"?

Unter „Uebel" ist hier alles zusammengefaßt, was irgendwie den Menschen wehe thut und schädlich ist, als der Teufel, die Sünde, der Tod, sei es der zeitliche, der allerlei Widerwärtigkeiten bei sich hat, sei es der ewige, der da ist die ewige Verdammniß der Gottlosen.

105. Um was bitten wir daher in dieser Bitte?

Um dreierlei:

1. daß uns der Vater im Himmel von allerlei Uebel erlöse;
2. daß er, wenn unser Todesstündlein kommt, uns einen seligen Abschied bescheren wolle;
3. daß er uns von diesem Jammerthal zu sich nehme in den Himmel.

106. Warum bitten wir: Erlöse uns?

Weil alle und jede Christenmenschen in Kraft der christlichen Liebe um Abwendung der gemeinen Noth der Christenheit beten sollen.

107. Was nennst du denn die gemeine Noth der Christenheit?

Diejenige, welche insgemein alle Christen verfolgt, sei es nun leibliche Noth, als Krieg, Aufruhr, Pestilenz, theure Zeit; oder geistliche Noth, als Rotten, Secten, Verführung', Verderbniß, Aergerniß und dergleichen.

108. Wie vielerlei Uebel sind hier verstanden?

In der Erklärung des Katechismus werden viererlei Uebel aufgezählt, nämlich Uebel 1. des Leibes, 2. der Seele, 3. des Gutes, 4. der Ehre.

109. Welches sind Uebel des Leibes?

Allerlei Krankheiten, Schmerzen und Gebrechen des Leibes.

110. Welches sind Uebel der Seele?

Sünden aller Art, der Teufel, ein böses Gewissen, Unbußfertigkeit, Unglaube, Verzweiflung, böser Tod, Hölle und ewige Verdammniß.

111. Welches sind Uebel an unserm Gute?

Aller Schade, der uns an unserm zeitlichen Gut und Vermögen geschieht durch Feuer, Wasser, Ungewitter, Zauberer, Giftmischer und andere böse Menschen.

112. Welches sind die Uebel an unseren Ehren?

Unehre, Schmach, Schande, böses Geschrei, schlechter Name, Nachreden, Verläumdung und dergleichen, dadurch unsre Ehre angetastet wird, welcher Art es auch immer sein mag.

113. Warum bitten wir, daß, wenn unser Stündlein kommt, der Vater im Himmel uns ein seliges Ende bescheren wolle?

Weil unser Leben nicht aufs Gerathewohl dahinläuft, sondern der Vater der Barmherzigkeit demselben ein gewisses Ziel gesteckt und einem Jeden seinen gewissen Tag, Stunde und Augenblick festgesetzt hat. Wenn dieser dermaleins nach seinem Wohlgefallen kommt, so bitten wir, daß dann Gott uns zur Seite stehen, uns im wahren Glauben beständig erhalten und uns einen seligen Austritt aus diesem Todesthal ins himmlische Leben gnädiglich verleihen wolle.

Hier merke man sich das fromme Gebet des Heil. Bernhard aus seinem Gebet in Versen zum Angesichte Christi, Zeile 1659:

Wann ich dermaleins soll sterben,
Laß, o Herr, mich nicht verderben.

Wann der Odem mir enteilet,
Komm, Herr Jesu, unverweilet,
Schütze und errette mich.
Liebster Jesu, geht's zu Ende,
Nimm den Geist in deine Hände.

114. Was nennst du ein seliges Ende?

Ein seliges Ende ist, wenn Jemand in wahrem Glauben und brünstigem Gebet seine Seele Christo, seinem Erlöser, befiehlt und gottselig im Herrn entschläft.

115. Warum bitten wir, daß uns Gott in Gnaden aus diesem Jammerthal zu sich in den Himmel nehmen wolle?

Weil dieses Leben in Wahrheit nichts Anderes ist, denn ein Jammerthal, darinnen wir allerlei Widerwärtigkeit, Schwachheit und Trübsal unterworfen sind: da hingegen der Himmel unsere sichere Heimath ist, „allwo man niemals Schmerzen spürt, allwo man niemals Klagen hört, allwo nie Traurigkeit entspringt, allwo stets vor Freuden singt, allwo kein Uebel uns verdrießt, weil das höchste Gut genießt: nämlich das, daß man immerdar Gottes Angesicht schauet.“ (Augustin. Soliloq. c. 39. t. 9. col. 83. D.)

116. Wie gelangen wir zu diesem himmlischen Vaterland?

Nicht durch unser Verdienst, gute Werke oder eigene Würdigkeit, sondern durch Gottes unverdiente Güte und Barmherzigkeit; denn „die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserem Herrn“, Röm. 6, 23.

Von dem Schluß des heiligen Vaterunsers.

117. Wie lautet der Schluß des heiligen Vaterunsers?

Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

118. Wie kommt es, daß Luther diese Worte in seiner Auslegung des Katechismus ausgelassen hat?

Das ist geschehen,

1. weil dieß in der allgemeinen Auslegung des Wörtleins Amen mit eingeschlossen ist;

2. weil diese Worte auch Luc. 11, 2—4 und in etlichen griechischen Handschriften auch Matth. 6 nicht enthalten sind;

3. weil sie auch von etlichen Kirchenvätern, als Cyprian,

Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus ausgelassen werden.

119. Soll man also mit den Papisten diese Worte ganz und gar auslassen?

Mit nichten. Denn

1. Chrysostomus (zu Matth. C. 6. hom. 20. col. 195. C.), Theophylact (zu Matth. C. 6. fol. 11. b.) und ebenso die syrische Uebersetzung lesen diesen Schluß ausdrücklich.

2. Laurentius Valla bezeugt, daß zum griechischen Text Nichts hinzugethan, sondern allein im lateinischen Text Etwas ausgelassen worden sei. Siehe dessen Anmerkung zu Matth. C. 6. Seite 810. Bellarmin selbst sagt, es stehe fest, daß dieser Schluß in allen griechischen Exemplaren gefunden werde (lib. 2. de verbo Dei c. 7. col. 88.).

3. Diese Worte stimmen mit der Heil. Schrift überein, insonderheit mit der Danksagung des Königs David: „Dir gebühret die Majestät und Gewalt, Herrlichkeit, Sieg und Dank", 1 Chron. 29 (30), 11.

4. Sie erwecken in den Herzen der Betenden eine stärkere Zuversicht gegen Gott und seine Verheißung. Darum werden sie mit Recht beibehalten.

120. Was ist nun die Meinung dieses Schlusses?

Er ist eine den Bitten angehängte Danksagung, da wir nicht anders, als ob wir das Gegebene schon empfangen hätten, Gott unsern Dank abstatten und das Vertrauen auf seine heilige Verheißung stärken und erhalten, daß er, was wir bitten, sowohl geben wolle als auch geben könne.

121. Was heißt Amen?

Dieses hebräische Wort ist ein Glaubenswort, damit die Betenden ihre Zuversicht auf die Erhörung des Gebets bezeugen, welche sich auf Gottes Verheißung und Christi, unsers Mittlers, Fürsprache gründet. Amen, Amen, das heißt: Ja, ja, es soll also geschehen.

Ueber die rechte Kraft und Meinung des Wörtleins Amen sehe man Angeli Caninii disquis. lib. p. 54. seq.

122. Warum wird also das heilige Vaterunser mit dem Wörtlein Amen beschlossen?

Daß ich soll gewiß sein, solche Bitten sind dem Vater im Himmel angenehm und erhöret.

123. Woraus kannst du aber gewißlich schließen, daß deine Bitten Gott angenehm sind?

Daraus, daß er uns selbst geboten hat, also zu beten. Matth. 6, 9. Luc. 11, 2. Vergleiche Psalm 91, 15. 120, 1 &c.

124. Woraus kannst du gewißlich schließen, daß deine Bitten bei Gott erhöret sind?

Daraus, daß er selbst mit einem Eid uns verheißen hat, er wolle uns erhören, Joh. 16, 23. 14, 13.

Hier gilt Augustins Wort: „Gottes feierlicher Eid sei dir für seine Verheißung Bürgschaft und Sicherheit". (in Psalm. 88. conc. 1. t. 8. col. 973. D.)

125. Erhört also Gott unser Gebet allezeit?

Ja, er erhört es allezeit, so wir nach seinem Willen beten, 1 Joh. 5, 14. „Alles, was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es empfangen", Matth. 21, 22.

Wie man nach Gottes Willen beten müsse, ist im Vorhergehenden gezeigt, wo man nachsehe.

126. So sollen wir also alles ohne Unterschied erlangen, was wir in Christi Namen bitten?

Das Geistliche belangend, was zu unsrer Seligkeit schlechterdings nöthig ist, so erhört uns Gott allezeit. Aber das Leibliche belangend, so erhört er uns zwar auch allezeit, wenn auch nicht nach unserem Willen, doch gewißlich nach seinem Willen und nach unserm Nutzen.

„Gott erhöret nicht, außer was er seiner Wohlthaten für würdig hält", sagt Ambrosius (serm. 19. Psalm. 118. t. 4. p. 739). „Wem nicht gegeben wird, wer nicht findet, wem nicht aufgethan wird, der hat offenbarlich nicht recht gebeten, gesucht, angeklopft" (Hieronymus in c. 7. Matth. t. 9. p. 23. A.). „Es liegt nicht am Unvermögen des Gebers, sondern an der Schuld derer, welche bitten" (Derselbe in c. 17. Matth. t. 9. p. 52. C.).

127. Warum aber schiebt Gott zuweilen seine Hilfe auf und erhöret das Gebet des Frommen nicht sogleich?

1. Wenn Gott die Bitte nicht sogleich gewährt, so verachtet er darum den Bittenden nicht, sondern er übt den, der da sucht.

2. „Er prüft und reizt ihn desto mehr zum Bitten, und wenn er ihn gleichsam durchs Feuer bewähret hat, so macht er ihn desto mehr gerecht und rein." (Hieronym. super Habacuc. c. 1. t. 6. p. 183. B.)

3. „Gott erhöret oft Viele nicht nach ihrem Willen; aber er erhöret sie zu ihrer Seelen Heil und Seligkeit" (Isidor. Hispal. l. 3. sentent. c. 7. de sum. bon. p. 460. G.).

4. „Wenn Gott manchmal mit der Gewährung zögert, so will er uns damit seine Gaben nicht versagen, sondern sie uns um so wünschenswerther machen. Was lange begehrt wird, ist um so lieber beim Empfang; was dagegen bald gegeben wird, wird wenig geachtet" (Augustin. l. 1. de verbo Dom. t. 10. col. 15. B.).

5. „Manches wird auch nicht abgeschlagen, sondern nur aufgeschoben, damit es zur passenden Zeit gewährt werde (Augustin. tract. 102. in Johann. t. 9. col. 498. D.).

6. „Gott hält mit der Gewährung zurück, indem er dem Bittenden Besseres vorbehält, als was dieser bittet" (Isidor. l. 3. sent. c. 7. p. 460. G.).

7. „Entweder hast du nicht recht, oder so, daß es nicht erfüllt werden kann, oder schwach, oder um Unnützes gebeten, oder du bist in deinem Gebet nicht beharrlich gewesen" (Basilius, constitut. exercitator. c. 1. tom. 3. p. 626.).

128. Was sollen fromme Menschen da thun?

Sie sollen anhalten, nach dem Exempel der Wittwe, Luc. 18; sollen unaufhörlich anklopfen, Luc. 11. Denn „hat Gott gleich aufgeschoben, was er geben will, so hat er es drum nicht aufgehoben" (Augustin. in Psalm. 65. tom. 8. col. 603. B.). **Ob nun auch der Herr verziehet, so harre sein; er wird gewißlich kommen und nicht verziehen, Habak. 2, 3.**

„Laß nicht ab, bis du erhältst; weiche nicht, bis du findest; laß nicht nach im Eifer, bis die Thür aufgethan wird" (Chrysostom. hom. 24. in Matth. c. 7. tom. 2. col. 228. B.).

129. Warum werden Manche ganz und gar nicht erhört?

1. Weil sie nicht aus wahrem Glauben an Christum bitten. Denn ein Gebet, das nicht durch Christum geschieht, kann nicht allein die Sünde nicht tilgen, sondern es wird sogar selbst noch zur Sünde. (Augustin. enarr. Psalm. 108. tom. 8. col. 1263. B.).

2. Weil sie nicht aus demüthigem Herzen bitten. Denn „das Gebet ist Sache des Herzens, nicht der Lippen. Denn Gott merkt nicht auf die Worte des Betenden, sondern er siehet sein Herz an" (Isidor. Hisp. lib. 3. de sum. bon. c. 7. pag. 460. B.).

3. Weil sie in ihren Sünden beharren. Denn „wo man in den Werken der Bosheit verharret, da findet das Gebet keine Erhörung" (Hilar. in Psalm. 54. t. 2. p. 380.).

4. Weil sie im Gebet zweifeln, darum empfangen sie Nichts, Jacob. 1, 6. 7. Denn „ein zweifelndes Gebet dringt nicht gen Himmel" (Bernhard. sermon. 4. de orat. et jejun. col. 114. B.).

5. Weil sie endlich dahin bitten, daß sie es mit ihren Wollüsten verzehren, Jac. 4, 3.

So viel vom Gebet; da aber demselben in der Schrift das Fasten zur Seite gestellt wird, so wollen wir auch hierüber noch Einiges beifügen.

Vom Fasten.

130. Was ist und heißt Fasten?

Fasten ist und heißt die freiwillige gänzliche Enthaltung von jeglicher Speise zum Zweck desto innigerer Andacht, sei es, daß es aus eines Jeden eigenem Willen geschieht oder auf Veranstaltung der einen oder andern christlichen Gemeinde, so oft die Noth es so erfordert.

Obige Erklärung ist hergenommen I. vom Object oder Gegenstand, dessen man sich enthält, nämlich der Speise, und zwar nicht blos der einen oder der anderen, als da sind Fleisch, Eier, Butter, Milchspeisen und andere, sondern schlechthin jeglicher Speise. Denn Fasten bedeutet nach dem stehenden Sprachgebrauch der Schrift und nach dem Brauch der Heiligen des Alten sowohl als des Neuen Testaments eigentlich: sich jeder Nahrung enthalten, sei es, daß dieß einen Tag andaure, wie das Volk Gottes dieß gemeiniglich im Brauch gehabt hat, 4 Mos. 29, 7. Richt. 20, 26. 2 Sam. 1, 12. 3, 35 ꝛc.; oder mehrere Tage, wie zwei, Nehem. 1, 4; oder drei, Esth. 4, 6. Tob. 3, 10. 2 Macc. 13, 12; oder auch vier, Apostg. 10, 30. Im uneigentlichen Sinn nennt man auch das fasten, wenn Einer von spärlicher und magerer Kost lebt und wenigstens kein Frühstück oder kein Mittagessen zu sich nimmt, und auch geringere und rauhere Speise und Trank genießt bei länger fortgesetztem Fasten, siehe 1 Sam. 31, 13. Judith 2, 6. Dan. 10, 3. Darum ist das kein Fasten im eigentlichen Sinn, das darin bestehen soll, daß man sich des Frühstücks enthält, aber eine Mittagsmahlzeit nebst Abendessen mit einer gewissen Beschränkung in der Auswahl der Speisen genießt. Dieß gilt gegen Bellarmin (l. 2. de bon. oper. in partic. c. 2. 4. 5. t. 4. col. 1207. B. 1212. C. 1216. D.).

Die Enthaltung ist ferner eine freiwillige, folglich ist sie nicht an besondere Gebote und Befehle, noch viel weniger an bestimmte Tage, Weisen und Gebräuche gebunden, auch nicht in dem Sinne eine nothwendige, daß sie alle Gläubigen insgemein im Gewissen bände, sondern sie ist eine aus eigenem Willenstrieb und freien Stücken unternommene. Dieß gegen Bellarmin (a. a. O. c. 6. t. 4. col. 1219. B. seq.).

II. Vom Zweck, um dessen willen das Fasten angestellt wird. Es soll nämlich eine brünstigere Andacht erwecken, welche besteht 1. in der Kreuzigung oder Ertödtung der Fleischeslust, 2. in wahrer Demuth des Herzens vor Gott, 3. in ernstlicher Reue über die Sünden, 4. in gottseliger Betrachtung der himmlischen Dinge, 5. in andächtigem Gebet. Denn „Fasten fördert das Gebet, reinigt die Gedanken, unterstützt Sinn und Gefühl, unterwirft das Fleisch dem Geist, macht das Herz zerknirscht, zerstreut die Dünste der bösen Lust, löscht die Gluth der Wollust, zündet dagegen das Licht der Keuschheit an" (Augustin. serm. 230. de temp. t. 10. col. 1096. A.). Folglich wird das Fasten nicht angestellt zum Zweck eines Gottesdienstes, dadurch man

Gott versöhnen und die Sünden abbüßen könnte. Dieß gegen Bellarmin (a. a. O. c. 11. col. 1239. D.).

III. Von den unterschiedlichen Subjecten oder Personen, welche fasten. Diese sind theils Privatpersonen, deren Belieben und Ermessen das Fasten anheimgestellt wird; theils solche Personen, die in einem öffentlichen Amt stehen und öffentlich im Namen der Kirche ein Fasten ankündigen und verordnen, wie vor Zeiten im Alten Bund die Propheten, 2 Sam. 7, 3; die Priester, Esr. 8, 21. Judith 4, 12; die Könige, 2 Chron. 20, 3. Jon. 3, 7; desgleichen im Neuen Bund die Kirche, Apostg. 14, 23. Und zwar geschah dieß nicht zu gewissen bestimmten Zeiten, sondern so oft es die Noth des Einzelnen und Vieler zusammen erforderte. Dieß gegen Bellarmin (a. a. O. c. 114. seq.). Andre theilen das Fasten anders ein. Ihnen zerfällt nämlich die erste Art des Fastens a. in das geistliche Fasten, welches besteht in der Enthaltung von Sünden und dem geduldigen Ausharren unter dem Druck des Kreuzes; und b. in das leibliche Fasten, welches hinwiederum theils ein moralisches, theils ein natürliches ist. Eine zweite Art ist das Fasten des Einzelnen für sich besonders; eine dritte das öffentliche Fasten. Eine weitere Art ist das freiwillige Fasten und wiederum eine andere das angelobte Fasten. Eine andre Art ist das ordentliche, und wiederum eine andre das außerordentliche Fasten. Noch eine andre Art ist das politische, und wiederum eine andre das kirchliche Fasten ꝛc. Sämmtliche Arten des Fastens jedoch sind Sache der Freiheit und nicht des Zwanges.

131. Ist es denn zulässig, derartige Fasten zu halten?

Gewiß sind sie erlaubt und sollen gehalten werden, wofern es geschieht nach der Vorschrift der Heil. Schrift, nämlich 1. aus freiwilligem Herzen; 2. ohne den Aberglauben, daß solches ein Dienst und Verdienst vor Gott sei; 3. nur zu dem Zweck, daß man dadurch zu frommer Andacht erweckt werde.

132. Warum dieß?

1. Weil sie uns insgemein in der Schrift anbefohlen sind, Joel 1, 14; Matth. 17, 21; 1 Cor. 7, 5.

Ich sage: insgemein; denn sowohl die öffentlichen als auch die Privatfasten sind uns zwar insgemein in Gottes Wort vorgeschrieben, aber bestimmte Fastenzeiten, bestimmte Weisen und Cärimonien für das Fasten sind uns im Neuen Testament nirgends geboten.

2. Weil die Art zu fasten uns einigermaßen von Christo vorgeschrieben ist, Matth. 6, 7.

Hier verwirft und verdammt Christus die heuchlerische und pharisäische Art zu fasten, welche ganz und gar darauf angelegt ist, sich vor den Leuten sehen zu lassen.

3. Weil sie von Christo selbst (Matth. 4, 2), sowie auch von andern Heiligen, nach Beschaffenheit der Zeitumstände beobachtet und entweder von Einzelnen für sich besonders gehalten oder auch öffentlich in der Kirche angesagt und angestellt worden sind.

Für sich besonders gefastet haben David, 2 Sam. 1, 12 und 12, 16; Daniel, Dan. 10, 3; Nehemia, Neh. 1, 4; Hanna, Luc. 2, 37; Paulus, 2 Cor. 11, 27. Beispiele öffentlicher Fasten bieten die Israeliten, 1 Sam. 7, 6. Joel 2, 12; die Einwohner von Ninive, Jon. 3, 5; Josaphat, 2 Chron. 20, 3; Esther, Esth. 4, 16; die Christen zu Antiochia, Apostg. 13, 3; die Christen zu Lystra und Ikonium, Apostg. 14, 23.

133. Was hältst du aber von den Fasten der Papstkirche, welche darin bestehen, daß man gewisse Speisen auswählt und gewisse Zeiten, wie auch gewisse Weisen und Gebräuche dabei beobachtet in der Meinung, daß solches nothwendig und ein Gottesdienst sei?

Ich halte dafür, daß solche Fasten dem Worte Gottes schnurstracks zuwiderlaufen und darum nichtig, und billig zu verwerfen seien.

134. Warum aber das?

1. Weil diese papistische Art zu fasten uns nirgends von Christo oder den Aposteln vorgeschrieben, sondern vielmehr als eine Satzung der Welt verworfen, gemißbilligt und verdammt worden ist.

2. Weil dieselbe der apostolischen und ältesten christlichen Kirche gänzlich unbekannt gewesen ist.

3. Weil sie dem richtigen Urtheil der gesunden Vernunft zuwiderläuft. Denn sie ist

a. gar kein Fasten, weil man sich nicht aller Speisen enthält, was doch eigentlich fasten heißt, sondern nur gewisser;

b. lächerlich, weil man sich des Fleisches, der Eier und Milchspeisen enthält, dagegen an den leckersten Fischen und andern feinen Leckerbissen satt und voll ißt;

c. eitel Heuchelei, weil man zwar dem Leibe nach fastet, dagegen im Herzen voller Hochmuth, Stolz, Unreinigkeit, böser Lust und Heuchelei ist;

d. pharisäisch, weil sie nur auf Prahlen und Großthun vor den Leuten abzielt;

e. abergläubisch, weil sie bisher in der Meinung beobachtet worden ist, als sei sie ein Verdienst und eine Genugthuung für die Sünden, und weil sie deßwegen schon vordem an den Juden, Jes. 58, 3, und Pharisäern, Matth. 6, 16 folg., Luc. 18, 19, verdammt worden ist.

Der I. Beweisgrund ist dem unmittelbaren göttlichen Zeugniß entnommen. Bellarmin (l. 2. de bon. oper. in partic. c. 5. et 6. tom. 4. col. 1216. D. 1219. A.) behauptet, eine Auswahl der Speisen sei nicht nur nothwendig zum Fasten, so namentlich die Enthaltung von Fleisch, Eiern und Milchspeisen, weil diese der Unterdrückung der fleischlichen Lüste am meisten hinderlich seien; sondern es müsse auch das Fasten an gewisse Tage

und an eine bestimmte Form und Weise gebunden werden, und es verbinde dieses Kirchengesetz alle Gläubigen insgemein in ihrem Gewissen. (Ebendaselbst c. 7. col. 1221. D.) Aber wo gedenkt das N. Test. dieser Nothwendigkeit oder dieses Bindens an gewisse Tage oder dieser Gewissensverbindlichkeit auch nur mit einem Buchstaben? Dahingegen Christus seinen Jüngern das Fasten abspricht, nämlich was die bestimmte Form und Weise und Zeit, sowie auch die Meinung betrifft, das Fasten sei ein Gottesdienst, Matth. 9, 14. Marc. 2, 18. Paulus aber verwirft es als weltliche Satzung, davon wir durch Christum freigemacht sind, als eine Vorschrift, die auf Menschengebot und Menschenlehre beruht; siehe Col. 2, 16 folg. Gal. 4, 9. 10. Ja, er erklärt das Auswählen von Speisen laut und deutlich für eine Teufelslehre, 1 Tim. 4, 1 folg.; vergleiche Matth. 15, 11. Luc. 10, 7. 1 Cor. 10, 25. Röm. 6, 14. 14, 17. Tit. 1, 15.

Hiegegen beweisen Nichts folgende Einwürfe: 1. daß im A. und N. Test. von Gott gewisse Fasten-Zeiten und Tage festgesetzt worden seien, 3 Mos. 16, 29. 23, 27. 4 Mos. 20, 17. Apostg. 20, 8. (Bellarmin. a. a. O. c. 12. col. 1244. C. col. 1246. A.) — Denn im N. Test. sind sie, was die Nothwendigkeit des Gebotes anbelangt, aufgehoben: Matth. 9, 14. 15. 16. Col. 2, 16. 24; wiewohl sie, was das Halten betrifft, dem freien Willen überlassen sind, Röm. 14, 6. 1 Cor. 8, 8.

2. Die Beispiele der Juden, Richt. 20, 25. 2 Sam. 1, 12; des Mose, 2 Mos. 34, 28; des Elias, 1 Kön. 19, 8; des Daniel, Dan. 10, 3; Christi, Matth. 4, 2; des Täufers Johannes, Matth. 3, 4; der Hanna, Luc. 2, 37; des Cornelius, Apostg. 10, 30. (Bellarm. a. a. O. c. 2. col. 1207. C. col. 1210. C. c. 5. col. 1216. seq. D. A.) — Denn bei allen diesen Beispielen wird a. als bewiesen vorausgesetzt, was doch erst zu beweisen wäre. Es handelt sich ja um dasjenige Fasten, welches besteht in der Erwählung gewisser Speisen und abgehalten wird zu gewissen und bestimmten Zeiten und auf gewisse Weisen in der Meinung, daß solches ein Gottesdienst und Verdienst sei. Welches aber von den angezogenen Beispielen läßt sich hiemit in Einklang bringen? Kein einziges. b. Es werden ungleichartige Fälle als gleichartig behandelt. Denn etliche handeln von einem wunderbaren Fasten, wie Mosis, des Elias und Christi Fasten war; andre von einem außerordentlichen oder ganz besonderen, wie das des Daniel, der Hanna, des Täufers, des Cornelius war; andre vom gewöhnlichen Fasten, wobei man sich ohne alle Auswahl jeglicher Speise enthielt, wie das Fasten der Juden insgemein war. Was hat aber dieses mit den Fasten der Papisten gemein?

3. Daß der Genuß des Fleisches wegen des reichlichen Nahrungsstoffes, den er zuführe, die fleischliche Lust im Menschen ganz besonders rege mache und darum den Zweck des Fastens vereitle (Bellarm. a. a. O. c. 3. col. 1213. D.). — Damit wird der Zweck falsch gefaßt. Denn auch die Fische, welche ebenfalls Fleisch sind, 3 Mos. 11, 11. 1 Cor. 15, 39; die sonstigen Fastenleckerbissen, die Gewürze und vor allen Dingen der edle Wein, das Hauptlabsal beim papistischen Fasten, nähren und reizen das Fleisch gleichermaßen; warum schließen sie also nicht auch diese von ihrem Fasten aus? Treffend sagt Augustinus (epist. 86. ad Casulan. tom. 2. col. 359. C.): „Ich finde in den Schriften der Evangelisten und der Apostel und im ganzen N. Test., wenn ich darüber nachdenke, daß das Fasten zwar geboten ist. An welchen Tagen man aber nicht fasten solle, und an welchen man fasten solle, das finde ich durch kein Gebot des Herrn und der Apostel genauer bestimmt.“ Aehnliches bei Sokrates (l. 5. hist. eccl. c. 21. p. 319. C.).

Der II. Beweis ist dem Beispiel der ersten christlichen Kirche zu der

Apostel Zeiten entnommen. Die Papisten behaupten frech, ihre Kirchenfasten und deren vornehmste Arten, als die vierzigtägigen, die wöchentlichen, die monatlichen oder die der vier Zeiten und andre seien von den Aposteln selbst eingesetzt worden (Bellarm. a. a. O. c. 14. seq. Coster. enchir. de jejunio c. 25. p. 705. seq.). — Aber von welchen denn? Wann? Wo? Nach welcher Regel? In welcher Form? Von welchen Kirchen ist denn solches befolgt worden? Da schweigen sie mäuschenstill. Nichts beweisen sie mit folgenden Einwürfen: 1. Sie berufen sich auf die Autorität der Apostolischen Canones und der Clementinischen Constitutionen. (Bellarm. l. 2. de bon. oper. in partic. c. 7. tom. 4. col. 1222. D. c. 10. col. 1235. C.) Aber dieselben sind nicht apostolischen Ursprungs und darum nicht authentisch, sondern nach dem Zeugnisse des Gelasius (dist. 15. c. sancta) und des Eusebius (l. 5. histor. eccl. c. 23. p. 72. E.) apocryphisch.

2. Der Brauch der ersten christlichen Kirche (Ebenders. c. 7. col. 1224. E. seq.). — In dieser waren zwar sowohl die vierzigtägigen als auch andre Fasten in Gebrauch, aber sie wurden ohne Unterschied und in Bezug auf Brauch, Veränderung, Zweck ganz anders beobachtet und frei nach eines Jeden Belieben gehalten. (Siehe Socrat. l. 5. hist. eccl. c. 21. p. 318. E. Tripartit. l. 9. c. 38. p. 159. C.)

3. Das Beispiel des einen oder andern von den Alten (Bellarm. a. a. O. 14. col. 1253. C.). — Denn kein Beispiel, und zwar der freiwilligen Enthaltung, kann als allgemeines Gesetz aufgestellt werden, das Alle nothwendig nachzuahmen hätten. Diesen Beispielen lassen sich andre von entgegengesetzter Art gegenüberstellen, so das des Irenäus (Euseb. l. 5. c. 23. p. 69. C.), des Spiridion (Sozom. l. 1. c. 11. p. 436. E. etc.).

4. Daß die Kirche solches glaube und gebiete, sowie, daß man die Kirche hören müsse, Matth. 18, 17. (Coster. enchirid. c. 25. p. 702.) — Aber was ist denn das für eine Kirche? Etwa die wahrhaft christlich-katholische, welche einzig und allein auf die Stimme ihres Bräutigams hört und ihr nachfolgt, Joh. 10, 27; oder die römisch-katholische, welche von demselben abtrünnig geworden ist? Nicht darauf darf man achten, was die Kirche glaubt und was sie gebietet, sondern ob sie das glaubt und gebietet, was mit Gottes Wort übereinstimmt, und dann soll man sie hören; stimmt dasselbe aber nicht mit Gottes Wort, dann darf man sie mit nichten hören.

Der III. Beweis bezieht sich auf das Unpassende oder Ungereimte der papistischen Fasten. Was ist lächerlicher, heuchlerischer, pharisäischer und abergläubischer, als das, daß durch das Werk des Fastens Gott geehrt, sein Zorn besäuftigt, sowohl für unsre als für Andrer Sünden genuggethan werde, und daß wir uns damit einen Lohn im Himmel verdienen, und zwar nicht um des verrichteten Werkes willen, sondern um deß willen, der es verrichte. (Bellarm. a. a. O. c. 11. col. 1239. Petrus a Soto adv. confess. Würtemb. tit. de jejunio tom. 1. p. 120, wo es heißt, es sei der offenbarste Irrthum, zu läugnen, daß das Fasten ein Werk sei, mit welchem man sich das ewige Leben verdiene und für die Sünden genugthue.) Wenn dieses Alles dem Verdienst und der Genugthuung unsers einzigen und alleinigen Erlösers, Jes. 63, 3. Apostg. 4, 12. 10, 43, schnurstracks zuwiderläuft, so ist es auch die größte Lästerung desselben.

Dagegen besagen Nichts folgende Einwürfe: 1. Das Beispiel der Hanna, Luc. 2, 37. (Bellarm. ibid. B.) — Dieß ist ein Zirkelbeweis. Es heißt von ihr, sie habe Gott gedient mit Beten und Fasten. Daß sie aber einen förmlichen Gottesdienst daraus gemacht habe, wo steht denn das geschrieben? — 2. Die Stellen Röm. 12, 3 und 13, 14. (Bellarm. a. a. O. Coster

a. a. O. c. 25. p. 703.) Hier lehrt derselbe Irrthum wieder. Denn es wird hier nicht gesagt, daß das Fasten für sich ein Gottesdienst sei, ja, es ist hier von dem eigentlich sogenannten Fasten gar nicht die Rede.

3. Daß es heiße, Gott sei durch Fasten versöhnt worden von den Israeliten, 1 Sam. 7, 6; von Ahab, 1 Kön. 21, 27; von den Einwohnern von Ninive, Jon. 3, 10; von Esther, Esth. 4, 16; vom jüdischen Volk, Judith 4, 8. Daß David für seinen Sohn gefastet habe, 2 Sam. 12, 21. Daß Sara durch Fasten von einem Teufel befreit worden sei, Tob. 3, 10. 25. (Bellarm. a. a. O. c. 11. col. 1239. seq. D.) — Aber hiebei wird etwas geschlossen, wovon in den Prämissen gar nicht die Rede ist, und die Folgerung ist eine verfehlte. Denn wo ist in diesen Stellen, sei es nun dem Namen oder der Sache nach, irgendwie die Rede von einer eigentlich so genannten Versöhnung Gottes, oder von einer wahrhaften Genugthuung für die Sünden, oder von einem Verdienst vor Gott? Vielmehr wird nur die einfache Befreiung von einem Uebel oder die Erlangung eines Gutes berichtet als der erwünschte Erfolg, nicht des äußerlichen Fastens allein, sondern der ganzen Buße, des frommen Gebets und der ernstlichen Demüthigung vor Gott. Hieraus aber auf eine wahrhafte Versöhnung und Genugthuung schließen zu wollen, die doch nur durch Christi Verdienst allein geleistet wird, das uns im Glauben zugerechnet wird, ist eine verkehrte Folgerung.

135. Warum haben denn nun die Evangelischen die Fasten ganz und gar aus ihren Kirchen verbannt?

Sie haben sie nicht verbannt, sondern nur den unerträglichen Mißbrauch derselben verdammt, um dessen willen sie die öffentlichen Fasten lieber haben einstellen, als sie unter augenscheinlicher Gefahr für die Schwachen beibehalten wollen. Indessen, wenn es die Noth der Zeitumstände erheischt, können sie dieselben freiwillig, mit Ausschluß alles abergläubischen Mißbrauchs sowohl zu Hause als öffentlich anstellen und abhalten.

Denn sie halten das Fasten für etwas sehr Nützliches, jedoch für ein Mittelding, und verdammen darum Niemand weder wegen des Haltens noch wegen des Nichthaltens desselben, wenn im Uebrigen Alles richtig steht, und legen Niemandem ein Joch des Zwanges auf unter dem Namen der Enthaltung vom Fleischessen, Röm. 14, 1. 2. 3. (Siehe Chemnit. exam. concil. Trid. p. 4. cap. de jejunio. tit. „quae et qualis sit doctrina pontificiorum de jejunio". p. 255. — Papat. acathol. Heilbrunn. art. 4. c. 1. p. 87.)

Das Vierte Hauptstück.

Von den Sacramenten insgemein und von der heiligen Taufe im Besonderen.

1. Welches ist das vierte Hauptstück des Katechismus?

Das Sacrament der heiligen Taufe.

2. Was sind die Sacramente?

Die Sacramente sind Handlungen, von Gott eingesetzt, in welchen Gott unter sichtbaren Zeichen unsichtbare Gnade und Güter uns versiegelt und zueignet.

Diese Definition ist der Hessischen Kirchenordnung entnommen (f. 157.). Vollständiger wird ein Sacrament so definirt: ein Sacrament ist eine heilige Handlung, von Gott verordnet, bestehend in einem gewissen Wort und in der Verwaltung eines Elements oder Zeichens, dadurch Gott, als durch ein Mittel, die Verheißung des Evangeliums von der gnädigen Vergebung der Sünden jedem einzelnen, der das Sacrament gebraucht, anbietet, den Gläubigen aber zugeeignet und versiegelt. Das, was hier definirt ist, ist das Sacrament, so genannt entweder vom Heiligen (lateinisch sacrare), oder von seinen geheimen (secretis) oder heiligen Kräften, weil „unter der Hülle körperlicher Dinge die göttliche Kraft insgeheim die Seligkeit durch ebendieselben Sacramente wirkt", wie Isidorus schreibt (lib. 6. etym. c. 19. p. 52. A.). Daher ist nach Augustin das Sacrament das Zeichen eines heiligen Dinges (lib. 10. de civ. Dei tom. 5. c. 5. col. 543. C.). Die griechische Bezeichnung ist *μυστήριον* (mysterion), das heißt ein Geheimniß, welche Benennung von Verschiedenen verschiedentlich gedeutet wird. Es wird aber das Wort Sacrament gebraucht entweder weltlicher Weise, und zwar 1. allgemein zur Bezeichnung eines feierlichen Eidschwurs oder einer eidlichen Verpflichtung. So heißt es bei Cicero, die Soldaten seien durch das militärische sacramentum (juramentum), d. h. den Fahneneid, gebunden, dem Feldherrn Treue zu leisten. (De offic. l. 1. t. 4. p. 430. A.) Daher die Ausdrücke: sacramento rogare (adigere, obligare), einen Eid schwören lassen, eidlich verpflichten; sacramento absolvere, vom Eid entbinden; sacramentum exuere, den Eid brechen. 2. Im Besonderen bezeichnet es die Geldsumme, welche von zwei streitenden Parteien beim Oberpriester hinterlegt wurde unter der Bedingung, daß der im Proceß siegreiche Theil seine Summe (sacramentum) wieder erhalten, der unterliegende dagegen die seinige dem Staatsschatz überlassen solle (Varro lib. 4. de ling. lat. p. 29). Daher bei Cicero der Ausdruck: sacramento contendere, d. h. nach Hinterlegung einer solchen Geldsumme processiren. (Lib. 1. de orat. t. 1. p. 160. A. Lib. 7. ep. fam. 32. t. 1. p. 120. F.)

Oder es wird das Wort gebraucht im theologischen Sinne, und zwar 1. allgemein zur Bezeichnung jeder geheimen und verborgenen Sache, oder eines Geheimnisses. So wird die Berufung der Heiden, Eph. 3, 3, die Verbindung Christi und der Kirche, Eph. 5, 32; die Fleischwerdung Christi, 1 Tim. 3, 16; unsre Erlösung, Col. 1, 26; das Wirken des Antichrists, 2 Theff. 2, 7; ein mysterium, d. h. Geheimniß, genannt, welches Wort ein alter lateinischer Uebersetzer mit sacramentum wiedergegeben hat. 2. Im besonderen Sinne zur Bezeichnung des äußeren Zeichens göttlicher und heiliger Dinge. So sind der Same, das Senfkorn, der Sauerteig, der Edelstein ꝛc. Sacramente des Himmelreichs, Matth. 13, 3. 31. 33. 46. 3. Im besondersten Sinne bedeutet es ein Zeichen der Gnade oder eine von Gott zur Zueignung und Versieglung der Verheißung des Evangeliums eingesetzte Cärimonie. Und dieß ist die eigentlich hieher gehörige Bedeutung. Jedoch ist das Wort in diesem Sinne *ἄγραφος*, denn nirgends wird in der Heil. Schrift die Beschneidung, oder das Osterlamm, oder die Taufe, oder das Abendmahl ein Sacrament genannt. Im Irrthum befinden sich daher die

Papisten, indem sie vergeblich wider Dr. Luther behaupten, das Wort sei ἔγγραφος, d. h. es stehe in der Heil. Schrift. Denn in den Stellen, welche sie anführen, ist von Sacramenten im allgemeinen Sinne und demnach uneigentlich die Rede. (Siehe Bellarm. l. 1. de sacram. c. 7. tom. 3. col. 22. A. seq.). Hiebei merke: I. Aus Ausdrücken, welche sich nicht in der Schrift finden, kann man keinen zwingenden Beweis entnehmen. Darum sind alle Beweise der Calvinisten, welche sie mit großer Mühe aus dem Ausdruck „Sacrament" gegen die Worte Christi geltend machen, zu verwerfen, weil sie den Ausdruck mißverstehen und mißbrauchen. II. Der Ausdruck „Sacrament" steht in dieser besondersten und eigentlichen Bedeutung entweder 1. zur Bezeichnung des ganzen Sacraments, das ist des irdischen und des himmlischen Dinges, oder des äußeren Zeichens und des damit bezeichneten Dinges zugleich; oder 2. synekdochisch zur Bezeichnung des durch das Wort bezeichneten Dinges; oder 3. zur Bezeichnung des anderen Stücks des Sacraments, nämlich des Zeichens oder Symbols, das heißt des irdischen Dinges oder sichtbaren Elements. In diesem Sinne faßt das Wort häufig Augustin. III. Auch das Wort „Zeichen" wird gebraucht 1. für das ganze Sacrament: „Das Zeichen der Beschneidung empfieng er" (Abraham), Röm. 4, 11, d. h. die Beschneidung selbst. Und dann ist unter dem Bezeichneten zu verstehen die Zweckursache oder der Nutzen des Sacraments. 2. Für einen Theil des Sacraments, nämlich für das äußere Symbol oder sichtbare Element, und dann ist unter dem dadurch Bezeichneten verstanden das andre Stück des Sacraments, nämlich das himmlische Ding. Nimmt man dieses genau in Acht, so leistet es treffliche Dienste, um die albernen Einfälle der Gegner zu widerlegen.

Der Gattungsbegriff ferner in der Definition ist „Handlung", und zwar „heilige", zum Unterschied von natürlichen und weltlichen Handlungen, deren Ursache die Natur und der Wille der Menschen ist. Daher heißt das Sacrament auch eine von Gott eingesetzte oder verordnete Handlung, womit der Stifter der Sacramente bezeichnet werden soll, welcher allein Gott ist. Daß das Sacrament eine Handlung sei, wird damit bewiesen, daß 1. die Heil. Schrift alle göttlichen Sacramente mit activen, das ist, eine Handlung erfordernden Wörtern beschreibt; daß 2. bei allen ihr Sein und Wesen in einer Handlung besteht; daß sie 3. ohne Handlung nicht sein können. So sind das Beschneiden der Vorhaut, das Schlachten des Osterlammes, das Eintauchen ins Wasser, das Essen und Trinken lauter Handlungen. Hebt man diese Handlungen auf, so hebt man damit die Sacramente selbst auf.

Es irren darum 1. die Calvinisten, welche die Sacramente aus der Kategorie der Handlung in die der Beziehung (Relation) verweisen wollen, und aufs entschiedenste behaupten, daß sie nichts weiter als bloße Zeichen seien. (Keckermann. l. 1. system. log. c. 2. fol. 1. p. 43.) Sie sind allerdings Zeichen; aber a. nur wenn man das Wort Sacrament in der zweiten Bedeutung faßt. Allerdings sind sie Zeichen, aber b. nicht allein *σημαντικά*, das heißt solche, welche etwas bedeuten, sondern auch *μεταδοτικά*, das heißt solche, welche etwas mittheilen und zutheilen, wenn man nämlich von den Sacramenten des N. Test. redet.

2. Die Papisten, welche behaupten, daß das Sacrament des Abendmahls auch abgesehen von der Handlung ein Sacrament sei und bleibe. Zu dem Ende legen sie denn auch die Hostie in das Sacramentshäuschen und beten sie demüthig an und verehren sie. (Bellarm. l. 4. de eucharist. c. 1. t. 3. col. 613. c. 2 cum seq. col. 655. A. seq.) — Dagegen gilt: Abgesehen von der von Gott eingesetzten Handlung und ohne die-

selbe, oder: ohne den äußerlichen Gebrauch (denn der innerliche Gebrauch, welcher dem Glauben eigenthümlich ist, gehört nicht zur wesentlichen Form, sondern zum Endzweck des Sacraments) kann kein Sacrament statthaben. Diesen klaren Satz hat Philipp Melanchthon nach den Worten der Einsetzung aufgestellt und Luther gebilligt. (Siehe tom. 5. decl. Phil. orat. de colloq. Ratisbon. anno 1541 habita p. 557. Luther. epist. ad Sim. Wolfer. t. 4. oper. lat. Jenens. fol. 586. a.) Denn das Wasser ist keine Taufe, es sei denn, daß der Täufling beim Taufen nach Christi Einsetzung damit besprengt werde. Ebenso sind Brod und Wein kein Abendmahl, es sei denn, daß sie nach Christi Einsetzung ausgetheilt werden und der Communicant sie esse und trinke.

Der Artunterschied des Sacraments ist beschrieben 1. nach der wirkenden und dienenden Ursache; 2. nach der Materie und der wesentlichen Form; 3. nach dem Zweck; 4. nach dem doppelten Object. Worüber im Folgenden noch besonders.

3. Wer ist der Urheber und die wirkende Ursache der Sacramente?

Gott allein. Denn wer die Sacramente einsetzt, welche Mittel und Zeichen der Gnade sind, der muß auch jene Gnade geben. Nun aber kann allein Gott jene Gnade geben. Folglich kann auch nur Gott die Sacramente einsetzen.

Hieraus ergeben sich folgende Regeln: I. Durch menschliche Macht kann weder ein Sacrament eingesetzt werden, noch darf durch sie an einem von Gott eingesetzten Sacrament etwas geändert oder nachgelassen werden.

Demnach irren die Papisten, welche theils neue Sacramente, denen doch die ausdrückliche, unmittelbar von Gott geschehene Einsetzung fehlt, erfinden, theils die närrische Behauptung aufstellen, der Papst könne die von Gott eingesetzten Sacramente entweder ändern oder denselben zuwider dispensiren. Hierüber weiter unten.

II. Die Kraft und Wirkung des Sacraments hängt nicht ab von der Würdigkeit oder Absicht des Priesters, sondern allein von der Wahrheit und Macht Gottes, der es eingesetzt hat. Daher der gemeine Spruch: Die Kraft des Sacraments wird durch das Leben des Priesters nicht geändert. Denn die Sacramente sind wahr von wegen Gottes, dessen Sacramente sie sind.

Es irren darum 1. die Donatisten, welche die Wirkung der Sacramente der Heiligkeit und Würdigkeit des Geistlichen zuschrieben. Darum lehrten sie auch, daß gottlose Geistliche kein wahrhaftiges, heilsames Sacrament spenden können. (Augustin. l. 3. de baptism. contr. Donat. c. 4. t. 7. col. 404. D.) — Aber der Geistliche verrichtet außer dem äußeren Dienst bei den Sacramenten Nichts. Und darum benimmt die Gottlosigkeit des Geistlichen, der den äußeren Dienst nach Gottes Wort verrichtet, der Wahrheit, Würde und Kraft des Sacraments selbst Nichts. Siehe Matth. 23, 3, wo Christus befiehlt, man solle die Pharisäer hören, die auf dem Stuhle Mosis sitzen. Der Unglaube der Menschen, sei es nun der Prediger oder der Zuhörer, kann Gottes Glauben nicht aufheben, Röm. 3, 3. „Es liegt Nichts daran, ob das Wasser durch eine steinerne, oder ob es durch eine silberne Rinne fließt, um das Beet zu bewässern.“ Dieses Gleichnisses bedient sich Augustin (in Joh. tract. 5. tom. 9. col. 46. C. Siehe auch col. 43. D.). Die Fehler und

Gebrechen des Predigers dürfen nicht auf das Sacrament übertragen werden, dessen Diener und nicht dessen Herr jener ist.

2. Die **Papisten**, welche die Kraft des Sacraments bemessen nach der Absicht des Priesters, d. h. des die Messe Verrichtenden, das zu thun, was die Kirche thut. (Concil. Trid. can. 11. sess. 7. Bellarm. l. 1. de sacram. c. 27. tom. 3. col. 107. C. seq.) Aber jene Intention oder Absicht kann a. aus der Schrift nicht bewiesen werden und stößt b. die Gewißheit der Sacramente um. Denn wer kann wissen, ob der Priester die gebührende Absicht gehabt hat? Sind denn nicht alle Menschen Lügner? Psalm 116, 11. c. Sie erschüttert den ganzen Grund unsrer Seligkeit. d. Sie bahnt dem Donatismus den Weg, da hiebei behauptet wird, daß der Geistliche zum Sacrament mehr hinzuthue als nur den äußeren Dienst. e. Gleichermaßen könnte dann auch ein Prediger ohne kräftige Intention das rechte und wahre Evangelium nicht predigen. (Siehe Chemnit. ex. conc. Trid. p. 2. ad can. 11. p. 51. B. seq.) Treffend sagt Augustin (tract. 5. in Joh. t. 9. col. 41. B.): „Die Taufe ist so, wie der ist, aus dessen Vollmacht sie ertheilt wird, nicht aber so, wie der ist, durch dessen Dienstleistung sie ertheilt wird.“ Man muß hier einen Unterschied machen zwischen dem, was zur Vollständigkeit des Sacraments erfordert wird, und dem, was zur Person des Predigers erfordert wird, daß er nämlich gut und treu sei.

4. Was ist die Materie, daraus die Sacramente bestehen?

Die irdische Materie, daraus die Sacramente bestehen, ist ein äußerliches Element, Zeichen oder Symbol. Die himmlische Materie ist dasjenige, was nach dem Wort der Einsetzung unter dem äußerlichen Zeichen angeboten und dargereicht wird.

Daher der Canon Augustins: „Kommt das Wort zum Element, so wird daraus ein Sacrament, das selbst auch gleichsam das sichtbare Wort ist.“ (Tract. 80. in Joh. t. 9. col. 445. A.) Das Wort aber ist ein zweifaches, nämlich das des Befehls und das der Verheißung. Jenes bezieht sich auf den Gebrauch und die Verrichtung, als: taufet, nehmet, thut ꝛc. Dieses auf die geistlichen Güter, Vergebung der Sünden, Heil, ewiges Leben. Die Rede ist hier nicht von jedwedem Element, sondern von einem solchen, welches durch das Wort der Einsetzung selbst verordnet ist. Im Irrthum befanden sich daher einst die **Paulicianer**, welche jede Materie des Sacraments, nämlich Wasser, Brod, Wein, läugneten und nur die Worte als Sacramente gebrauchten. (Eder. mataeol. haeret. class. 13. p. 254.)

5. Was ist die wesentliche Form des Sacraments?

Daß es der Einsetzung Gottes gemäß feierlich und richtig verwaltet wird.

Die wesentliche Form (im aristotelischen Sinne) des Sacraments besteht also in einer gewissen und bestimmten Handlung, sowohl Gottes, welcher durch den Prediger anbietet, darreicht und gibt, als auch des Menschen, welcher vom Diener Gottes dasjenige nimmt und empfängt, was die Einsetzung des Sacraments vorschreibt. Dieß ist nun aber die Form der Sacramente im Allgemeinen. Indeß hat ein jedes einzelne Sacrament noch seine eigne besondere Form, durch welche es das ist, was es ist, und sich von andern unterscheidet. Hier ist folgender

Satz genau in Acht zu nehmen: Von einem jeden einzelnen Sacrament muß man nach derjenigen Stelle in der Heiligen Schrift urtheilen, in welcher es seinen eigenen, besonderen Sitz, seine göttliche Einsetzung und Anordnung hat. Auch dieses ist zu bemerken, daß nämlich die Verwaltung zwar gemeinsam, der modus aber, das heißt die Art und Weise der Verwaltung der Sacramente sehr verschieden ist. Im A. Test. geschah sie durch Andeutung, Vergegenwärtigung und Abschattung, im N. Test. geschieht sie durch Darreichung und Mittheilung. Und hinwiederum hat eine solche eigenthümliche oder besondere, den andern nicht zukommende Form die Beschneidung, wieder eine andre das Osterlamm, eine andre die Taufe, eine andre das Abendmahl, von welchen jede gleichermaßen den andern nicht zukommt. Nimmt man diesen Unterschied in Acht, so kann man alle Argumente der Calvinisten widerlegen, welche der Analogie oder Aehnlichkeit der Sacramente entnommen sind. (Siehe hierüber Bucan. inst. L. C. art. 46. qu. 11. p. 562. Polan. l. syntagm. theol. c. 49. p. 490. I. Ursin. explic. catech. p. 481.) Dieselbe geben auch wir zu, aber nur als eine allgemeine; aus derselben aber auf die wesentliche Form oder den Artunterschied der einzelnen zu schließen, ist eine falsche Schlußfolgerung. Denn dieser letztere ist jedem einzelnen Sacrament eigenthümlich, gibt jedem sein eigenthümliches Sein und unterscheidet es von andern. Wie könnte es also für alle Sacramente Eine gemeinsame Analogie geben? Wir betonen hier den Satz: Die Analogie der Sacramente und ihr Verhältniß der Gleichförmigkeit unter einander ist in denjenigen Dingen zu suchen, welche allen Sacramenten gemeinsam, nicht aber in denen, welche einem jeden eigenthümlich sind. Gemeinsam sind den einzelnen Sacramenten: 1. die wirkende Ursache und der allgemeine Endzweck; 2. daß sie bestehen in Wort und Element; 3. daß zwischen dem Element oder äußeren Zeichen und dem bezeichneten Ding eine gewisse Analogie stattfindet 2c.

Dagegen ist jedem Sacrament eigenthümlich das Wort und Element, ebenso hat ein jedes seine besondere, ihm allein zukommende Weise der Analogie. Und darum muß man die Analogie in der allgemeinen Definition suchen, nicht aber in der eigenthümlichen Form und dem Artunterschied des einzelnen.

6. Gehört auch der Glaube zu der wesentlichen Form oder der Substanz der Sacramente?

Der Glaube gehört nicht zur wesentlichen Vollständigkeit des Sacraments, sondern zum heilsamen Zweck oder Nutzen und Gebrauch, der in der Zueignung und Versieglung der gnädigen Vergebung der Sünden besteht.

Denn wie ohne den Glauben des spendenden Kirchendieners, so kann das Sacrament auch ohne den Glauben des Genießenden vollständig sein, obgleich es nicht nützen kann. Es irren darum die Calvinisten, indem sie den Glauben für das ausgeben, was das Sacrament eigentlich zum Sacramente mache, und darum behaupten, daß die Ungläubigen nicht das Sacrament, sondern nur die bloßen Elemente empfangen. (Keckerm. l. 3. syst. theol. c. 8. p. 378. Polan. l. 6. synt. theol. c. 49. p. 490. G. Ursin. explic. catech. 485.) Dahingegen doch der Glaube des Genießenden weder 1. dem Sacrament gibt, daß es überhaupt vorhanden ist, noch 2. dem Sacrament einverleibt ist, wie dasjenige, was das eigentliche Wesen eines Dinges

ausmacht, diesem Ding einverleibt ist, noch 3. das eine Sacrament vom andern unterscheidet, noch 4. bei der göttlichen Einsetzung irgend eines Sacraments ausdrücklich erwähnt ist; sondern 5. sich nur auf den heilsamen Endzweck und Gebrauch des Sacraments bezieht; 6. durch die Sacramente gestärkt wird. Wenn endlich 7. ohne Glauben kein Sacrament, sondern nur ein bloßes Element vorhanden wäre, so würde folgen, daß ein erwachsener, heuchlerischer Mensch, wenn er ohne Glauben getauft wird, nicht getauft würde und somit, wenn er sich bekehrte, wieder getauft werden müßte. Dieß wäre ungereimt. Treffend sagt Augustin (lib. 3. de baptism. c. 14. contr. Donatist. tom. 7. col. 407. D.): „Es macht keinen Unterschied, wenn es sich um die Vollkommenheit und Heiligkeit des Sacraments handelt, was der, welcher es empfängt, glaube, und was für einen Glauben er habe. Einen sehr großen Unterschied allerdings macht es in Beziehung auf den Weg der Seligkeit; aber in Beziehung auf die Frage wegen des Sacraments ist nichts daran gelegen. Denn es kann geschehen, daß ein Mensch das vollständige Sacrament und doch einen verkehrten Glauben hat.

7. Welches sind die Endzwecke, um welcher willen die Sacramente eingesetzt sind?

Die einen sind Hauptzwecke, die andern sind untergeordnete Zwecke.

8. Welches sind denn die Hauptzwecke?

Es sind deren zwei. Die Sacramente sind nämlich eingesetzt,

1. damit sie Mittel oder Werkzeuge seien, die uns anbieten, mittheilen und zueignen die göttliche Verheißung von der gnadenreichen Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewigen Seligkeit;

2. damit sie Siegel, Zeugnisse und gleichsam Unterpfänder seien für unsern Glauben an die göttlichen Verheißungen.

Es irren darum die Calvinisten, welche behaupten, daß die Sacramente nichts weiter als bloße und reine Zeichen seien, dagegen hartnäckig läugnen, daß sie Mittel und Werkzeuge seien, welche die göttliche Gnade mittheilen. (Beza resp. 2. colloq. Mompelg. p. 115. seq. Orthod. consens. c. 7. p. 283. Polan. l. 6. syntagm. theol. c. 51. p. 492. H.) — Aber 1. den Sacramenten kommt die Beschreibung eines Werkzeugs zu. Denn sie sind Werkzeuge, durch welche die Menschen in den Bund Gottes aufgenommen und in demselben gestärkt und erhalten werden, was sich an dem Beispiel jedes einzelnen Sacraments nachweisen läßt. Folglich sind sie auch Werkzeuge, welche die göttliche Gnade mittheilen und zueignen, siehe 1 Mos. 17, 11. Röm. 4, 11. 2 Mos. 12, 20. 1 Cor. 10, 2. 2. Denselben wird die eigenthümliche Wirkung zueignender Werkzeuge zugeschrieben, als: Aufnahme in den Bund, Seligmachung, Abwaschung von Sünden. Denn es heißt von Gott (als der vornehmsten wirkenden Ursache), daß er uns selig mache (dieß ist die Wirkung) durch das Bad der Wiedergeburt (als durch die Mittelursache), Tit. 3, 5, welches ist die Taufe, 1 Petr. 3, 21. Folglich müssen die Sacramente selbst auch zueignende Werkzeuge sein. 3. Dieselben sind gleichsam ein kurzer Inbegriff des Evangeliums und haben alle ihre Kraft aus dem Worte Gottes. Folglich wenn das Wort des Evangeliums ein Werkzeug ist, um die Wohlthaten der göttlichen Gnade uns zuzueignen, so werden auch die Sacramente solche Werkzeuge sein, man müßte denn

die ungereimte Behauptung aufstellen wollen, die Kraft des göttlichen Wortes sei in den Sacramenten geringer als außerhalb derselben. Dagegen beweist Nichts der Einwurf, daß Luther selbst die Sacramente Zeichen genannt habe. (Luther. in conc. sacr. baptism. tom. 1. lat. Jen. fol. 319. b.) Denn er hat sie nicht reine und bloße Zeichen genannt und hat nicht zugleich geläugnet, daß sie Mittel und Werkzeuge seien, welche die göttliche Gnade mittheilen.

Zum zweiten irren die Papisten mit ihrer Behauptung, daß die göttliche Gnade in den Sacramenten des N. Test. enthalten sei als eine Eigenschaft, die von Gott dem Element gegeben sei und ihm schlechthin innewohne. Und darum theilen die Sacramente Gnade mit „ex opere operato“ — wie sie sich mit einem groben Sprachfehler ausdrücken — das ist: in Kraft der sacramentlichen Handlung selbst, die von Gott zu diesem Zweck eingesetzt sei; nicht aber in Folge des Glaubens entweder des Austheilenden oder des Empfangenden. (Trident. conc. sess. 7. can. 8. Siehe Bellarm. l. 2. de sacram. c. 3. t. 3. col. 129. A. seq.) — Aber dann würde ja allen, die das Sacrament genießen, Gnade mitgetheilt und zugeeignet werden, selbst den Ungläubigen und Unbußfertigen. Ungereimtheit! „Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde,“ sagt St. Paulus Röm. 14, 23. Daher der Satz: Die Sacramente nützen ohne den Glauben des Empfängers Nichts. Ein Spiel mit falschen Gegensätzen treiben die, welche hier den Glauben in Gegensatz stellen zu den Sacramenten. Denn ein Sacrament ist ein darbietendes Werkzeug, der Glaube ein empfangendes und annehmendes, und somit stehen beide im Verhältniß der Unterordnung. Hieher ist auch das zu ziehen, was oben von der Rechtfertigung gesagt worden ist, wie wir nämlich sowohl durch die Gnade Gottes als auch durch das Verdienst Christi sowie durch den Glauben und die Sacramente gerecht werden.

Zum dritten irren die Papisten, indem sie einfach läugnen, daß die Sacramente Siegel seien, welche die uns verheißene göttliche Gnade versiegeln und bekräftigen. (Siehe Bellarm. l. 1. de sacram. c. 14. t. 3. col. 40. A. et c. 17. col. 57. seq.) Während doch ausdrücklich 1. die Beschneidung ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens genannt wird, Röm. 4, 11; 2. die Taufe — eines guten Gewissens ἐπερώτημα εἰς θεόν, d. h. Frage an Gott, wessen nämlich das Gewissen des Getauften hinsichtlich der Gnade Gottes sich versehen dürfe (Luther übersetzt: der Bund eines guten Gewissens mit Gott), 1 Petr. 3, 21. Während doch ferner 3. „drei sind, die da zeugen auf Erden, der Geist (das Predigtamt des Evangeliums), das Wasser (der Taufe) und das Blut (des heiligen Abendmahls), 1 Joh. 5, 8; und 4. bei den Vätern Nichts gewöhnlicher ist, als daß sie die Sacramente Siegel (sigilla, signacula) nennen. Ein Siegel aber versiegelt eine Verheißung. Ist folglich ein Siegel gesetzt, so ist damit auch eine göttliche Verheißung gesetzt. Denn beide setzen einander voraus und können nicht ohne einander sein.

9. Welches sind die untergeordneten Endzwecke der Sacramente?

Es sind deren mancherlei. Sie sind nämlich

1. äußerliche Kennzeichen, durch die das Volk Gottes von anderen Menschen unterschieden wird;

2. gleichsam gewisse Verpfändungen, durch welche wir uns Gott verpflichten und in sein Streiterheer aufnehmen lassen;

3. Abbildungen gewisser geistlichen Tugenden, der Liebe, der Einigkeit und dergleichen;

4. endlich ein Band der öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen.

10. Welches sind die nothwendigen Stücke, die zu einem jeden eigentlich so genannten Sacrament erfordert werden?

1. Der Befehl Gottes, nach welchem eine solche Handlung angestellt und in der Kirche fortgesetzt werden soll.

2. Leibliche und sichtbare Zeichen, von Gott selbst eingesetzt und uns anbefohlen.

3. Eine Verheißung Gottes, daß uns die gnadenreiche Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit durch dieselben mitgetheilt und versiegelt werden sollen.

4. Der äußerliche Gebrauch oder die äußerliche Verrichtung, Austheilung und Genuß der sacramentlichen Handlung nach dem Befehl Gottes.

Für alle diese Stücke findet man die Belege in der göttlichen Einsetzung der eigentlich so genannten Sacramente, 1 Mos. 17. 2 Mos. 12. Matth. 28. 1 Cor. 11.

11. Wie vielerlei Sacramente aber gibt es?

Zweierlei: die einen waren die Sacramente des Alten, die andern sind die des Neuen Testaments.

Das Alte Testament war der Bund, welchen Gott mit den Israeliten nach der Ausführung aus Aegypten mit Bezug auf das Gesetz geschlossen hatte, welcher die Verheißung des ewigen Lebens enthielt unter der Bedingung der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes. Siehe 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 5, 29. 30. Das Neue Testament ist jener Bund Gottes, der in Christo und durch ihn bestätigt ist und die Verheißung der gnadenreichen Vergebung der Sünden, der Gerechtigkeit und ewigen Seligkeit durch den Glauben an den Mittler Christum enthält. Siehe Jes. 59, 20. 21. und C. 61, 8. Jer. 30, 21. Joh. 3, 15 ꝛc.

12. Welche nennst du die Sacramente des A. Test.?

Diejenigen, welche vor der Ankunft Christi im Fleisch eingesetzt, Christum mit seinen Wohlthaten von ferne in gewissen Bildern dargestellt haben und nach seiner Menschwerdung abgeschafft worden sind.

13. Wie viel waren Sacramente des A. Test.?

Zwei, die Beschneidung und das Passah- oder Osterlamm.

Von diesen kann man das erstere das Sacrament der Aufnahme in den Bund, das letztere das der Forterhaltung und Bestätigung in demselben nennen.

14. Was ist die Beschneidung gewesen?

Die Beschneidung war das erste Sacrament des A. Test., in

welchem den nach Gottes Gebot und Einsetzung Beschnittenen durch die Beschneidung der Vorhaut die Gerechtigkeit des Glaubens an den zukünftigen verheißenen Samen (Christum) mitgetheilt, zugeeignet und versiegelt ward. Siehe 1 Mos. 17 2c.

Ich sage: die Beschneidung „war"; denn 1. sie sollte fortwähren in den Geschlechtern Abrahams, 1 Mos. 17, 19, bis auf die Zeit der Besserung, Hebr. 9, 10. 2. Sie war ein Vorbild auf Christum, bei dessen Herniederkunft sie wie ein Schatten verschwand, Col. 2, 17. 3. Und darum gilt die Beschneidung im N. Test. Nichts, Gal. 5, 6; sondern ist 4. durch den einhelligen Beschluß der Apostel abgeschafft, Apostg. 15, 28; und an ihre Stelle ist 5. die Taufe eingesetzt, Col. 2, 11. 12. Somit irren die Juden, welche bis auf den heutigen Tag noch die Beschneidung in Anwendung bringen. Somit nützt ihnen auch Christus Nichts, Gal. 5, 2. Dagegen beweist Nichts, daß sie ein ewiger Bund genannt wird, 1 Mos. 17, 13 (Galat. l. 11. c. 5. col. 564. B.). Denn 1. der Bund zwar ist ewig, nicht aber die Beschneidung, welche das Zeichen des Bundes ist. 2. Der hebräische Ausdruck leolam = in Ewigkeit bezeichnet eine beschränkte Dauer auf eine gewisse Zeit. So heißen auch die Opfer ewig, von denen doch Daniel vorausgesagt hat, daß sie ein Ende haben werden, Dan. 9, 27. Weitere Fragen, die in Betreff der Beschneidung erhoben werden können, sind beantwortet in C. Dieterichs Evangelienauslegung, zum Fest der Beschneidung q. 1. seq.

15. Was ist das Passah oder Osterlamm gewesen?

Das Passah war das andere Sacrament des A. Test., in welchem durch das Essen eines makellosen, nach Gottes, durch Mose überlieferter Verordnung geschlachteten und gebratenen Lammes die Verheißung vom zukünftigen Messias den Juden zugeeignet und versiegelt ward. Siehe 2 Mos. 12.

Es heißt wiederum: das Passah „war", denn jenes Passahlamm, eingesetzt zum Andenken an die Befreiung aus Aegypten war ein Vorbild auf Christum, welcher unser Osterlamm ist, für uns am Kreuze geopfert, 1 Cor. 5, 7; und das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, Joh. 1, 29; mit dessen theurem Blut, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, wir erkauft sind, 1 Petr. 1, 18. Darum als Christus, der Körper selbst, kam, wurde die Cärimonie des Passahlamms abgeschafft, Col. 2, 17; und anstatt seiner das heilige Abendmahl eingesetzt, Matth. 26, 20. Und dergestalt „sind nun die Sacramente geändert worden, nachdem der gekommen war, von dem durch dieselben angedeutet ward, daß er kommen werde" (Augustin. l. 2. cont. Pelag. c. 32. t. 7. col. 803.). So sind also die rechtmäßigen Sacramente des A. Test. vor Christi Ankunft im Fleisch gleichsam lebendig gewesen, nach dem Tod und der Auferstehung des Herrn aber haben sie (wie Augustin sagt ep. 19. t. 2. col. 76.) das Leben ihres Amtes verloren.

16. Welche nennst du die Sacramente des N. Test.?

Diejenigen, welche, von Christo selbst eingesetzt, bezeugen, daß er im Fleisch erschienen sei, und ihn uns gegenwärtig darbieten, und in der Kirche bis ans Ende der Welt fortbestehen werden.

17. Wie kommen die Sacramente des Alten und die des N. Test. mit einander überein?

Sie kommen mit einander überein:

1. in der wirkenden Ursache oder dem Urheber, welcher Gott ist;

2. in der Materie oder der Zahl der wesentlichen Bestandtheile, deren zwei sind, das Wort und das äußerliche Zeichen;

3. im allgemeinen Endzweck, welcher ist die Bestätigung und Versiegelung der göttlichen Gnade;

4. in den Wirkungen, als da sind Vergebung der Sünden, Rechtfertigung, Wiedergeburt und andere himmlische Güter, welche Gott durch dieselben, als wirksame Mittel, denen, die sie gebrauchen, mittheilt.

Hier merke, daß in dieser Beziehung die Sacramente des A. Test. reine, leere und bloße Zeichen weder gewesen sind noch genannt werden können. Denn Gnade und Seligkeit ist auch durch die Sacramente des A. Test. denen mitgetheilt worden, die sie im Glauben gebrauchten, daher die Beschneidung ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens genannt wird, Röm. 4, 11; weil durch dieselbe Gerechtigkeit und Seligkeit durch den Glauben an den zukünftigen Messias mitgetheilt und versiegelt worden ist. Es irren darum die Wiedertäufer mit ihrer tollen Behauptung, daß die Frommen des Alten Testaments nur den Schatten, nicht die Wohlthaten Christi selbst gehabt haben (Wigand. in anabapt. p. 27. seq.). Denn die Väter wurden ja dadurch selig, daß sie die Wohlthaten des künftigen Christus im Glauben sich zu eigen machten, Apostg. 15, 11. Das Lamm ist geschlachtet von Anfang der Welt her, Offenb. 13, 8; nämlich was seine Wohlthaten, nicht aber was seine Ankunft im Fleisch betrifft, welche erst geschehen ist, als die Zeit erfüllet war, Gal. 4, 4. Ebenso auch ist es geschlachtet in den Opfern, welche Vorbilder auf dasselbe waren. Dem widerspricht nicht die Stelle Hebr. 10, 1. 2. 11 (Wigand. in anabapt. p. 27. seq.). Denn das A. Test. konnte nicht vollkommen machen und die Sünde nicht wegnehmen, sofern die Sacramente desselben an sich betrachtet werden. Ebenso aber waren diese zugleich Vorbilder auf Christum, und wer auf diesen im Glauben hinschaute, der erlangte im Genuß der Sacramente Vergebung der Sünden.

18. Wie sind sie aber von einander verschieden?

Sie sind von einander verschieden:

1. hinsichtlich der eigenthümlichen irdischen Materie, das ist der äußerlichen zu einer gewissen Zeit*) festgesetzten Zeichen;

So ist die Materie der Beschneidung die Vorhaut, die des Passahlamms das einjährige, fehlerlose Lamm, die der Taufe das Wasser, die des Abendmahls Brod und Wein, welches alles beiderseits die irdischen Bestandtheile ausmacht.

---

*) Der lateinische Text in der Leipziger Ausgabe (apud Thomam Fritsch — ohne Jahreszahl), ebenso in der Dieckhoff'schen, lautet: certo tempore determinatis. M. Ludwig Seltzer (1655) übersetzt: welche durch das gewisse, unfehlbare Wort der Einsetzung benennet seynd. — Anm. des Uebers.

2. hinsichtlich der eigenthümlichen Form eines jeden, d. i. hinsichtlich der Handlungen, die in der Einsetzung eines jeden vorgeschrieben sind;

So ist die wesentliche Form der Beschneidung das Beschneiden der Vorhaut eines jüdischen Knäbleins am achten Tage nach der Geburt, 1 Mos. 17, 12. Die des Passahlamms ist das Schlachten, Braten und Essen eines männlichen Lammes ohne Fehler in der von Gott vorgeschriebenen Weise, 2 Mos. 12, 5. Die der Taufe ist das Eintauchen in Wasser oder Besprengen mit demselben im Namen des Vaters und Sohnes und Heil. Geistes, Matth. 28, 19. Die des heiligen Abendmahls ist das Danken, Austheilen und Essen des gesegneten Brods, welches ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, und das Trinken des gesegneten Kelchs, welcher ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, Matth. 26, 26.

3. hinsichtlich des einem jeden eigenthümlichen Gegenstands, denn die Sacramente des A. Test. haben Figuren und Schatten gehabt, welche Christum als den, der ins Fleisch kommen sollte, mit seinen Wohlthaten abbildeten; die des N. Test. dagegen enthalten und reichen dar den im Fleisch geoffenbarten Christum selbst, der als das leibhaftige Bild gegenwärtig ist; siehe Hebr. 10, 1. Col. 2, 17.

So unterscheiden sie sich also vornehmlich wie das Vorbild und die Wahrheit, wie der Schatten und der Körper, wie die Figur und das Wesen. Daraus ergeben sich nachstehende Sätze: 1. Die Sacramente der beiden Testamente haben nicht ein und dasselbe Wesen. Denn sie haben verschiedene Materie und Form. Weil die Materie und die Form des einen Theils etwas Eigenthümliches ist, so ist es auch die des andern. 2. Die Sacramente des Alten Testaments sind die Schatten und Figuren, die des Neuen Testaments dagegen das leibhaftig ausgeprägte Bild und die Wahrheit selbst. 3. Die Sacramente des Neuen Testaments sind nicht Figuren, sondern haben die verwirklichte Wahrheit, das verkörperte Bild und das leibhaftige Wesen selbst. Darum ist 4. die Beziehung der äußerlichen sacramentlichen Zeichen des Alten Testaments zu dem, was sie bezeichnen, nur die des Vorstellens, Voraus-Abbildens, im Schattenbild Darstellens, nicht aber ist sie ein Darreichen des Bezeichneten und angedeuteten Dinges selbst, nämlich des Fleisches und Blutes des Messias, welche damals noch nicht empfangen und geboren waren. So war das Fleisch und Blut des Passahlamms nicht das Fleisch und Blut Christi selbst, sondern dessen Figur, Vorbild und Schatten. Dagegen im N. Test. sind Brod und Wein nicht Figuren, Schatten, bildliche Darstellungen des Leibes und Blutes Christi, sondern die Gemeinschaft, 1 Cor. 10, 16.

Es irren darum die Calvinisten, welche die Sacramente des Neuen Testaments in bloße Zeichen verwandeln und so den Unterschied der Sacramente aufheben. (Siehe Ursin. catech. explic. p. 480. Sadeel. lib. de sacrament. manduc. corp. Christ. object. 4. pag. 300. seq.) Nichtig ist hiebei ihre Auslegung der zukünftigen Güter des N. Test., von denen Col. 2, 17 und Hebr. 10, 1 die Rede ist, von der zukünftigen Gnade durch den

Glauben an Christum. Denn jene zukünftigen Güter waren nicht im Alten Testament, sondern sind nur im Neuen. Die Gnade durch den Glauben an Christum aber war auch im A. Test., und durch dieselbe sind die Väter selig geworden, Apostg. 15, 11. Denn das Lamm ist geschlachtet von Anfang der Welt her, Offenb. 13, 8. Wie könnten somit die Gnade Christi und die wirksame Kraft seines Todes jene zukünftigen Güter sein? Wie könnten sie auch das Alte und das Neue Testament von einander unterscheiden? Darum ist unter jenen zukünftigen Gütern die Fleischwerdung des Sohnes Gottes selbst zu verstehen.

19. Wie viele Sacramente des N. Test. gibt es?

Zwei, die Taufe und das Abendmahl.

20. Womit beweisest du, daß es nur zwei, und nicht mehr Sacramente des N. Test. gibt?

Mit folgenden Gründen: weil nämlich

1. alle und allein diejenigen Handlungen im N. Test. Sacramente sind, denen die Definition eines Sacraments und die zu einem solchen nothwendig erforderlichen Stücke zukommen. Nun aber kommen diese allein der heiligen Taufe und dem heiligen Abendmahl zu. Folglich gibt es nur diese beiden Sacramente im N. Test.;

2. weil die Sacramente des N. Test. denen des A. Test. entsprechen. Nun aber gab es im A. Test. nur zwei eigentlich so genannte Sacramente, nämlich die Beschneidung und das Passahlamm. Folglich gibt es auch im N. Test. nur die zwei entsprechenden Sacramente.

Der erste Beweisgrund ist der Begriffsbestimmung des Sacraments und den zu einem solchen erforderlichen wesentlichen Stücken entnommen, worüber man im Vorhergehenden nachsehe. Der zweite beruht auf einem Analogieschluß. Dasselbe ergibt sich auch aus dem Zeugniß der Heil. Schrift, 1 Joh. 5, 6: „Dieser ists, der da kommt mit Wasser (nämlich dem der Taufe) und Blut (nämlich dem des heiligen Abendmahls), Jesus Christus.“ Und durch diese zeuget er auf Erden, V. 8. Daher haben auch die Kirchenväter den Schluß gezogen, daß durch das Wasser und das Blut, welches aus Christi Seite floß, die zwei Sacramente des N. Test. bezeichnet seien. (Siehe Augustin. l. 15. de civ. Dei. c. 26. t. 5. col. 857. A.) Nichts beweisen hiegegen folgende Einwürfe: I. Daß die Apologie der Augsburgischen Confession im 13. Artikel auch die Absolution unter die Sacramente rechne. (Bellarm. l. 2. de sacram. c. 23. t. 3. col. 192. D. col. 193. A. B.) Denn dieses geschieht a. wegen des allgemeinen Endzwecks der Sacramente, welcher besteht in der Stärkung unsers Glaubens an die Vergebung der Sünden, und welchen die Absolution mit den Sacramenten gemein hat, da in derselben dem einzelnen Beichtenden für sich die Sündenvergebung verkündigt wird; b. gemäß der weiteren Bedeutung des Wortes Sacrament, sofern dasselbe eine Cärimonie bezeichnet, welche auf einem göttlichen Befehl beruht und welcher die Verheißung der Gnade beigelegt ist. Aber hieraus

folgt nicht, daß die Absolution ein Sacrament im engsten und eigentlichsten Sinn sei, weil es ihr an einem äußerlichen Element oder Zeichen fehlt.

II. Daß die Apologie von Sacramenten im eigentlichen Sinn rede. (Bellarm. a. a. O. col. 193. B.) — Denn sie redet von denselben im allgemeinen, nicht im ganz besondern und eigentlichsten Sinne.

III. Daß die Auflegung der Hände in der Absolution für ein äußerliches Element gelte. Denn dieselbe ist kein irdisches Ding, wie Wasser, Brod und Wein, sondern nur eine Cärimonie, und zwar eine gleichgiltige, die durch keinen göttlichen Befehl ausdrücklich geboten ist.

Es irren die Papisten, welche sieben eigentliche Sacramente lehren, nämlich 1. die Taufe; 2. das Abendmahl; 3. die Firmung, in welcher die Bischöfe mit dem aus Oel und Balsam unter gewissen Weihecärimonien bereiteten Chrisam mittelst des Daumens dem Getauften und schon bis zu einem gewissen Alter Vorgeschrittenen unter gewissen Worten und Geberden die Figur eines Kreuzes auf die Stirne zeichnen, wodurch auf der Stelle der Heil. Geist gegeben werde, der den Gefirmten an Seele und Leib vollkommen mache und ihm Kraft verleihe wider alle Feinde. 4. Die Buße, von welcher im Obigen und im Folgenden weiter die Rede ist, wo man nachsehe. 5. Die letzte Oelung, in welcher die Augen, Ohren, Nase, Lippen, Hände, Lenden und Füße eines Kranken, und zwar eines solchen, der schon in den letzten Zügen liegt, mit Olivenöl, das vom Bischof unter gewissen Beschwörungen zugerichtet ist, zur Vergebung der mit jenen Gliedern begangenen Sünden gesalbt werden. 6. Die Ordination oder Priesterweihe, in welcher vom Suffraganbischof unter gewissen Cärimonien den Ordinirten die geistliche Gewalt, Wort und Sacrament zu verwalten, Messe zu halten und für die Sünden der Lebendigen und der Todten Opfer darzubringen, übergeben wird, wovon oben beim Predigtamt die Rede war. 7. Die Ehe, welcher nach göttlicher Verheißung die Verheißung der rechtfertigenden Gnade beigegeben sei, wovon in der Erklärung des sechsten Gebots die Rede war. (Ueber diese Siebenzahl der Sacramente siehe Concil. Trid. sess. 7. c. 1. Bellarm. l. 2. de sacram. c. 24. c. 25. t. 3. col. 195. Bellarm. manual. l. 1. c. 11. p. 336. n. 39. seq.)

Alles dieses ist irrig, falsch und abergläubisch. Es fehlt dafür die Autorität 1. der Heiligen Schrift, 2. der ersten christlichen Kirche zur Zeit der Apostel, 3. der alten und rechtgläubigen Concilien. Denn das Florentiner und Tridentiner Concil haben in dieser Streitfrage nicht das geringste Gewicht, wenn man nicht das Ungewisse durch etwas ebenso Ungewisses beweisen will. Ebenso fehlt dafür 4. die Autorität der rechtgläubigen Kirchenväter. Denn um den Magister Lombardus (l. 4. dist. 2. f. 328. A.) nebst seinen Schülern kümmern wir uns hiebei Nichts. 5. Es fehlt dafür das einhellige Zeugniß der papistischen Lehrer selbst. Denn sehr viele von ihnen lehren, daß nur zwei Sacramente, die Taufe und das Abendmahl, von Christo eingesetzt, die übrigen aber aus der apostolischen (papistischen) Ueberlieferung entsprungen seien. (Siehe Andr. Osiander, papam non papam etc. c. 14. p. 142. Contradict. eccles. Rom. Pappi. p. 90.) 6. Es fehlt an jeder wahrscheinlichen Begründung. Denn was sind das für Gründe: sieben Sacramente müssen sein, denn es sind a. sieben Todsünden, b. sieben Tugenden, c. sieben Gaben des Heiligen Geistes, d. sieben Siegel, e. sieben Posaunen, f. sieben Sterne in Offenb. 2. 5. 8, g. sieben Brode, Matth. 15, 34; h. sieben Abwaschungen Naamans, 2 Kön. 5, 14; i. sieben Thiere, die bei Sühnopfern dargebracht werden mußten, und zwar an sieben Tagen, k. siebenmaliges Sprengen des Blutes! Alle diese Gründe sind mehr als lächerlich, kindisch

und abgeschmackt. Warum sagt man denn nicht auch: sieben Sacramente, denn es gibt sieben Planeten und sieben freie Künste? Warum schließt man denn nicht aus derselben Zahl, daß es auch sieben Testamente, sieben Evangelien, sieben Himmel, sieben Päpste, Christi Stellvertreter, gebe? Zum verwundern ist es, wie sich Bellarmin, freilich vergeblich, abmüht, diese Albernheiten zu beweisen (lib. 2. de sacram. c. 26. seq. t. 3. col. 203. A.). Noch viel mehr zu verwundern ist es, daß das Tridentiner Concil über diejenigen, welche dieser Siebenzahl widersprechen, das Anathema ausgesprochen hat (sess. 7. can. 1. volum. concil. 5. p. 417).

Insonderheit beweist Nichts gegen uns IV. die sichtbare Ausgießung des Heil. Geistes über die Apostel, Apostg. 2, 3, welche von denselben durch Handauflegung auch Andern mitgetheilt worden sei, Apostg. 8, 17. 19, 6. (Siehe Bellarm. l. 2. de sacram. confirm. c. 2. t. 3. col. 336. D. 337. A. seq.). — Denn diese Gaben waren 1. wunderbar, 2. ganz besonderer Art; haben darum 3. aufgehört; sind 4. nicht allen Getauften mitgetheilt worden, und haben 5. Nichts gemein mit der papistischen Firmelung, weder was die Worte, noch was die Werke, noch was die äußerlichen Zeichen betrifft. Die Cärimonie der Confirmation der Kinder, welche zum ersten Mal zum heiligen Abendmahl zugelassen werden, behalten wir als ein freies Mittelding ohne Aberglauben in unsern Kirchen bei.

V. Die Stellen Marc. 16, 18 und Jac. 5, 14, wo vom Salben der Kranken die Rede ist (Bellarm. l. de extr. unct. c. 2. t. 3. col. 1252. seq.). — Denn a. es waren auch dieses wunderbare Gaben, die eine Zeit lang andauerten und, nachdem die Lehre des Evangeliums erstarkt war, wieder erloschen. b. Die letzte Oelung wurde nicht angewandt, weil das Gesetz es verlangte, sondern weil es so Gebrauch war. c. Die Heilung wird nicht dem Oel, sondern dem gläubigen Gebet zugeschrieben, Jac. 5, 15. d. Die Apostel haben die Salbung angewandt, um Kranke zu heilen; aber die papistische Salbung wird Keinem zu Theil, außer wenn man die Hoffnung auf seine Heilung schon aufgegeben hat. Der Zweck der apostolischen Salbung war die Gesundheit des Leibes, der der papistischen ist die Gesundheit der Seele.

VI. Daß die Ehe ein Sacrament genannt werde, Eph. 5, 32. (Siehe Bellarm. l. 1. de matrim. c. 2. tom. 3. col. 1294. D.) — Denn a. im griechischen Text steht das Wort: *μυστήριον* (mysterion), welches überhaupt ein Geheimniß bedeutet. Sollte aber jedes Geheimniß ein Sacrament im eigentlichen Sinne sein? Das wäre ungereimt! b. Nicht die Ehe wird ein Geheimniß genannt, sondern die geistliche Verwandtschaft, die zwischen Christo und der Kirche stattfindet; denn es wird ja beigefügt: „ich sage aber von Christo und der Gemeine."

Darum steht der Satz unerschütterlich fest: Firmelung, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe sind nicht eigentliche Sacramente des N. Test. Denn 1. sie haben kein äußerliches Element. 2. Auch wenn sie es hätten, so ist es doch nicht von Christo selbst durch feierlichen Befehl im N. Test. eingesetzt. 3. Es fehlt ihnen die Verheißung der Gnade, um die Sündenvergebung einem jeden, der sie im Glauben gebraucht, zuzueignen und zu versiegeln. 4. Es sind etliche von ihnen auch dem A. Test. angehörig. 5. Etliche sind der Kirche nicht eigenthümlich; sind auch 6. nicht allen Gliedern der Kirche gemeinsam, wie die Priesterweihe und die Ehe. 7. Sehr Vieles in denselben ist eine Lästerung auf den Namen Gottes, eine Beschimpfung des Amtes Christi und aller Creaturen, wie die zauberische Beschwörung, die Weihung, die Opferung, die Darbringung rc.

Von der heiligen Taufe.

1. Was ist die Taufe?

Die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset, und mit Gottes Wort verbunden.

Oder:

Die Taufe ist eine von Gott eingesetzte Handlung, in welcher Gott durch das Wasserbad und das Wort uns unsre Sünden durch Christum und um seinetwillen vergibt, uns an Kindes Statt annimmt und uns zu Erben aller himmlischen Güter macht.

2. Welches ist denn jenes Wort Gottes?

Es ist 1. das Wort der Einsetzung, da unser Herr Christus spricht, Matth. 28, 19: „Gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des Heiligen Geistes";

2. das Wort der Verheißung: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden", Marc. 16, 16.

Die zweite voranstehende Definition ist der Hessischen Kirchenordnung (f. 157) entnommen. Andre definiren so: Die Taufe ist das erste Sacrament des N. Test., in welchem durch das Eintauchen in Wasser oder Besprengen mit Wasser, das im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heil. Geistes geschieht, der Mensch vom Heil. Geist wiedergeboren und erneuert wird.

Der hier definirte Begriff ist die Taufe, lateinisch: baptismus, welches Wort abgeleitet ist vom griechischen Wort βαπτίζειν (baptizein), das bedeutet: 1. im Allgemeinen jedes Waschen, geschehe es nun durch Eintauchen in Wasser oder durch Besprengen oder Begießen mit Wasser, in welcher Bedeutung es gebraucht ist Apostg. 1, 5. 2, 16. 17, wo das Getauftwerden aus dem Propheten Joel durch das Ausgegossenwerden erklärt ist. So wird die Taufe ein Bad genannt, Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Ein Bad aber wird nicht allein das genannt, wenn Einer ganz ins Wasser eingetaucht wird, sondern auch das Ausgießen des Wassers über ihn, siehe Apostg. 22, 16. Marc. 7, 4. Im Irrthum befindet sich somit Bellarmin (lib. 1. de bapt. c. 1. t. 3. col. 239. A.) mit seiner Behauptung, das Wort Taufe bezeichne eigentlich einfach das Eintauchen und nicht auch das Besprengen. Da es eigentlich beides bezeichnet, so stellt er einen falschen Gegensatz auf. 2. In übertragener Bedeutung steht es zur Bezeichnung der reichen und wunderbaren Gaben des Heil. Geistes. In diesem Sinne heißt es von Christus, daß er mit dem Heil. Geist und mit Feuer taufe, Matth. 3, 11. Apostg. 1, 5. Ebenso bezeichnet es Kreuz, Trübsal und Tod, wie Matth. 20, 22: „Könnet ihr euch taufen lassen mit der Taufe, da ich mit getauft werde?" 3. Synekdochisch bezeichnet es die Unterweisung und Lehre. So heißt es von Apollo, Apostg. 18, 25, daß er allein von der Taufe Johannis gewußt habe. 4. Im besonderen Sinne bezeichnet es die Eintauchung ins Wasser oder die Ausgießung desselben oder die Besprengung damit. Diese Bedeutung gehört eigentlich

hieher. Die Bezeichnungen der Taufe bei den Alten hat Dr. Pelargus (comp. theol. loc. 22. p. 304) zusammengestellt.

Der entferntere Gattungsbegriff in der Definition ist: eine von Gott eingesetzte Handlung. Denn die Taufe wird mit Wörtern beschrieben, welche eine Handlung voraussetzen, als: waschen, eintauchen oder besprengen. Der nähere Gattungsbegriff ist: das eine (erste) Sacrament des N. Test. Nichts besagt hiegegen der Einwurf, daß es von den Vätern des A. Test. heiße, sie seien unter Mose getauft worden mit dem Meer, 1 Cor. 10, 2. Denn Paulus will damit nicht sagen, unsre Taufe sei auch schon im A. Test. vorhanden gewesen, sondern nur, daß jener Durchgang durchs Rothe Meer ein Vorbild derselben gewesen sei. So sind auch die Arche Noä, 1 Petr. 3, 20, und die Beschneidung, Col. 2, 11, Vorbilder derselben gewesen.

Luther sagt, die Taufe sei nicht allein schlecht Wasser. Etliche Hasen wollen darum den schlafenden Löwen lächerlich machen und zausen ihm die Ohren, weil er einen falschen Gattungsbegriff aufgestellt habe, denn er fasse die Taufe unter die Kategorie der Substanz, während sie doch in Wahrheit in die der Handlung gehöre (Keckermann. syst. log. l. 1. c. 2. p. 43). Aber sie selbst verstehen sich nicht aufs Trennen und Verbinden der Begriffe und fassen das, was nur bedingungsweise gemeint ist, als schlechthin giltig. Denn Luther meint nicht das Wasser an und für sich, sondern in einer gewissen Beziehung, nämlich sofern es mit Gottes Befehl und Wort verbunden, das heißt sofern es ein Wasserbad im Wort ist, Eph. 5, 26; oder was dasselbe ist, ein Eintauchen ins Wasser oder Besprengen mit demselben.

Die specifische Differenz oder der Artunterschied, wie er in der Definition gegeben ist, nimmt Bezug auf die wirkende, die Mittel=, die materiale, die formale Ursache, die Wirkungen und den Gegenstand (Object) der heiligen Taufe. Hierüber siehe im Folgenden.

Von der wirkenden Ursache oder dem Urheber der Taufe.

3. Wer ist der Urheber oder Stifter der Taufe, der dieselbe zum ersten Mal eingesetzt hat?

Gott selbst. Denn

1. Johannes hat nicht aus eigener Macht, sondern auf Gottes Befehl getauft, Luc. 3, 2. Joh. 1, 33.

2. Von seiner Taufe wird gesagt, daß sie vom Himmel gewesen sei, Matth. 21, 25.

3. Als die Pharisäer sich nicht wollten von Johannes taufen lassen, so heißt es von ihnen, daß sie Gottes Rath wider sich selbst verachtet haben, Luc. 7, 30.

4. Christus selbst (durch seine Jünger) hat getauft, Joh. 3, 22. 4, 1.

5. Nach seiner Auferstehung hat er den Jüngern befohlen, alle Völker zu taufen, Matth. 28, 19.

Der erste, zweite und dritte Beweisgrund sind dem göttlichen Zeugnisse entnommen, der vierte und fünfte dem Beispiele Christi, welcher selbst zwar mit eigenen Händen nicht getauft hat, Joh. 4, 2, wohl aber durch seine Jünger, deren Taufe die Taufe Christi genannt wird, weil sie im Auftrag

und Namen Christi getauft haben und darum ihre Taufe die Taufe Christi, als des Stifters selbst, gewesen ist, und die ganze Kraft und Wirkung derselben von Christo abhing.

Es irren darum 1. die **Wiedertäufer**, welche die Taufe lästerlich ein Schweins- und Hundsbad nennen (Luther. epist. ad duos pastor. t. 4. Jen. germ. f. 331. a. Staphyl. Christlicher Gegenbericht an den gottseligen gemeinen Laien, 1561. Z. ij.). Schwenckfeld selbst bezeichnet unsre Taufe, die er verächtlich eine Wassertaufe nennt, als einen greulichen Irrthum, als dem Amte Christi zuwider (ep. 1—3. p. 32), als die schändlichste Abgötterei (ep. 74. p. 499). Andre nennen sie verruchter Weise mit **Lucas Sternberger** eine Teufelsanstalt (Prateol. elench. haeres. l. 10. n. 10. p. 259). Strafe du, o Herr Christus, diese fluchwürdige Gotteslästerung!

2. Die **Jesuiten**, welche behaupten, daß Christus eigenhändig getauft habe (Suarez, comm. in Thomam t. 4. p. 280). Gegen Nicephorus, auf den sie sich dafür berufen (lib. 2. hist. eccl. c. 3. col. 9. E.), genügt uns das Zeugniß Johannis allein, Joh. 4, 2. (Siehe Maldonat. in c. 4. Joh. t. 2. p. 260. b.)

4. Ist denn nun die Taufe Johannis und die Taufe Christi und der Apostel eine und dieselbe?

Gewiß ist sie eine und dieselbe Taufe, was das Wesen und die Wirkung betrifft, welche besteht in der Wiedergeburt und Heiligung.

Ein Unterschied jedoch besteht 1. in Hinsicht auf den Stifter, denn Christus ist der Urheber und Herr der Taufe, Johannes dagegen und die Apostel waren die Knechte und Diener;

2. in Hinsicht auf die Taufformel, und zwar in Betreff des Umstandes der Zeit, sofern Johannes getauft hat auf Christum, der noch leiden sollte, die Apostel dagegen auf Christum, der schon gelitten hatte und gestorben war.

Der Art nach ist nur Eine Taufe, wie auch nur Ein Herr und Ein Glaube, Eph. 4, 5. Athanasius (quaest. ad Antioch. 72. t. 2. p. 296. A.) unterscheidet eine dreifache Taufe, die Wassertaufe, die Bluttaufe und die Bußtaufe. Andre unterscheiden die Wasser-, die Geist-, die Bluttaufe. Der Damascener zählt acht Arten auf (lib. 4. orth. fid. c. 10. p. 297. seq., wo man nachsehe). Aber diese Unterschiede sind nur in bildlichem Sinne und gleichnißweise aufgestellt, denn es gibt nur eine und dieselbe wahre Taufe. Und so ist die Taufe Johannis, Christi oder der Apostel ebenfalls nur eine und dieselbe und zwar 1. in Hinsicht auf die wirkende Ursache, denn beide sind von Gott; 2. in Hinsicht auf die Materie, denn beide wurden verrichtet mit Wasser; 3. in Hinsicht auf die wesentliche Form, denn auch Johannes taufte im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heil. Geistes; 4. in Hinsicht auf Zweck und Wirkung, denn auch Johannes hat getauft zur Vergebung der Sünden, Luc. 3, 3, und von seiner Taufe sagt Christus: „Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist" 2c., Joh. 3, 5.

Es irren somit die **Jesuiten**, indem sie läugnen, daß die Taufe Johannis ein und dasselbe Sacrament mit der Taufe Christi gewesen sei und dieselbe Kraft und Wirkung gehabt habe. (Bellarm. l. 1. de baptism. c. 20. 21. 22. t. 3. col. 310. seq. Concil. Trid. sess. 7. can. 5.) Nichts be-

weisen gegen uns folgende Einwürfe: 1. daß Johannes selbst einen Unterschied zu machen scheine zwischen seiner und Christi Taufe, Matth. 3, 11 (Bellarm. a. a. O. c. 21. col. 312. D. seq.). Denn Johannes unterscheidet dort nicht zwischen der Taufe als Taufe oder in Hinsicht auf Wesen und Wirkung derselben, wie in der Antwort oben bereits gesagt worden ist, sondern a. nur zwischen seiner Person und der Person Christi. Denn er selbst war nur ein Taufdiener, Christus aber ist der Taufe Stifter und Meister. b. Zwischen seinem und Christi Amt, welcher letztere allein der Taufe Kraft und Wirkung verleiht. Vergleiche 1 Cor. 3, 6. c. Zwischen der Wassertaufe und der Geistestaufe, das ist der Taufe mit den sichtbaren und wunderbaren Gaben des Heil. Geistes, welche am Pfingstfest verliehen wurden.

2. Die Stelle Apostg. 19, 4. 5, wo den Jüngern, die von Johannes getauft waren, befohlen wird, sich von Neuem taufen zu lassen auf den Namen Jesu (Bellarm. a. a. O. c. 22. col. 317. B.). Denn die letztere Taufe war nicht eine Wasser-, sondern auch eine Feuertaufe, in welcher der Heil. Geist durch die Handauflegung sichtbar den Getauften mitgetheilt wurde, so daß sie mit neuen Zungen redeten und weissagten. Siehe V. 6 und Ambrosius lib. 1. de spir. s. c. 3. t. 2. p. 119. seq. Die grammatische Auslegung indeß spricht dafür, daß V. 4 und 5 zu verbinden sind, so daß es die Worte des Paulus sind, der die Taufe Johannis beschreibt. V. 6 erzählt sodann Lucas, was Paulus gethan habe, nämlich, daß er die Hände aufgelegt habe rc.

3. Die Autorität der Kirchenväter. (Bellarm. a. a. O. c. 21. col. 315. seq.) Denn den betreffenden Vätern stellen wir andre entgegen, welche hier das Gegentheil lehren; was nützen also ihre Zeugnisse den Jesuiten?

Von der dienenden Ursache der Taufe, das ist von der Person, welche die Taufhandlung verrichtet.

5. Wer soll denn die Taufe verwalten?

Ordentlicherweise alle rechtmäßig berufenen Kirchendiener, denen die Gewalt zu taufen durch bestimmten Befehl verliehen worden ist, Matth. 28, 19.

Es irren hier die Papisten, indem sie behaupten, daß die Gewalt zu taufen allein den Bischöfen und Priestern, nicht aber den Diaconen und andern Clerikern von Amts wegen zustehe, obgleich Andre eben diese Behauptung verschiedentlich beschränken. (Siehe Gregor. de Valent. in Thom. disp. 4. q. 2. punct. 1. t. 4. col. 790. A. seq. Bellarmin, l. 1. de bapt. c. 7. t. 3. col. 262. seq.)

6. Ist es aber nicht erlaubt, daß eine Privatperson, sie sei Mann oder Weib, die Taufe verrichte?

Allerdings ist solches erlaubt, so sie nur die Worte der Einsetzung richtig behält. Aber 1. nicht ordentlicher, sondern außerordentlicher Weise, 2. nicht öffentlich, sondern zu Hause, 3. nicht jederzeit ohne Unterschied, sondern nur im Fall der höchsten Noth. Denn das ordentliche öffentliche Kirchenamt kommt nur den rechtmäßig berufenen Predigern zu.

7. Beweise mir das.

Weil 1. fromme Menschen privatim die Kirche, wenn sie keinen ordentlichen Prediger hat, sowie auch ihre Hausgenossen und Andre, sie seien gesund oder krank, lehren, unterweisen und trösten können und dürfen; und

weil 2. die Beschneidung im A. Test. im Falle der Noth auch von Frauen verrichtet werden konnte, wie das Beispiel der Zipora, 2 Mos. 4, 25, und der israelitischen Weiber, 1 Macc. 1, 63. 2 Macc. 6, 10, zeigt.

Die Beweisgründe stützen sich auf die Gleichheit anderer Fälle und Verhältnisse. Von gleichen Dingen aber ist gleich zu urtheilen; was im einen Fall gilt, das gilt auch im andern, ihm gleichen. Dasselbe ergibt sich aus der gemeinen Regel: wo ein Nothfall eintritt, da hört die gewöhnliche Ordnung auf (oder: Noth kennt kein Gebot). Denn die Ordnung ist nicht Herrin über die Sacramente, sondern ihre Dienerin, sofern die Ordnung um der Sacramente willen, nicht die Sacramente um der Ordnung willen eingesetzt sind. Daher war die Laientaufe in der ältesten christlichen Kirche im Gebrauch, wie Tertullian (de bapt. c. 17. t. 3. p. 464. F.), Hieronymus (contr. Lucifer. t. 2. p. 139. B.), das elibertinische Concil (can. 38. vol. 1. Concil. p. 603) und Ambrosius (in cap. 4. Ephes. tom. 5. p. 355 und c. 20. 35. de consecr. dist. 4) bezeugen.

Es irren somit die Calvinisten, welche keinem Laien, selbst nicht im Fall der höchsten Noth, zu taufen verstatten (Calvin. lib. 4. instit. c. 15. s. 20. p. 850. Bucan. instit. L. C. art. 47. quaest. 12. p. 612. seq.). Beza nennt die Laientaufe eine Fabel, eine grobe und stinkende Entweihung des Predigtamts (part. 2. quaest. et resp. q. 140. vol. 3. p. 347).

Hiegegen beweisen die Gegner Nichts mit folgenden Einwürfen: 1. Christus habe, wie das Lehramt, so auch das Amt zu taufen, nicht den Laien und Frauen, sondern den Aposteln und deren Nachfolgern übertragen (Bucan. a. a. O. p. 612). Denn dieses gilt von dem ordentlichen öffentlichen Predigtamt, wenn an ordentlichen Predigern kein Mangel ist, abgesehen vom Fall der Noth. Deßhalb ist die Schlußfolgerung falsch.

2. Daß auch keiner Privatperson erlaubt sei, das heilige Abendmahl auszutheilen. (Calvin. a. a. O. p. 850. Bucan. a. a. O. q. 12. p. 612. 613. Beza resp. 2. ad colloq. Mompelg. p. 141.) — Denn dieß ist ein ganz anderer Fall. Denn die Taufe ist das Sacrament der Aufnahme, durch welches wir zuerst der Kirche einverleibt und durch die Gnade des Heiligen Geistes erneuert werden, und darum im höchsten Grade nothwendig, Joh. 3, 5. Das heilige Abendmahl dagegen ist das Sacrament der Bestätigung und Stärkung (Confirmation), welches man zwar nicht verachten soll, das aber doch, wenn man es nicht haben kann, zur Seligkeit nicht so unumgänglich nothwendig ist, weil in einem solchen Nothfall der Glaube sowohl durch die Taufe als auch durch die Verheißungen des Evangeliums gestärkt werden kann. Denn hier gilt die Regel des Augustinus (tract. 25. in Joh. t. 9. col. 218. C.): „Glaube, so hast du's genossen."

3. Daß die Weibertaufe zuerst von Marcion aufgebracht worden sei (Calvin. instit. l. 4. c. 15. s. 21. p. 851). — Denn die Marcioniten gestatteten den Weibern zu taufen ohne Unterschied, sowohl im Falle der Noth als auch ohne einen solchen, sowohl öffentlich als privatim (Epiphan. contr.

haeres. l. 1. t. 3. H. 42. p. 144, citirt von Bucanus a. a. O. p. 612). Wer aber von den Unsrigen billigt solch leichtsinniges Verfahren?

4. Daß Zipora ihren Sohn aus thörichtem, unentschuldbarem Leichtsinn, im Zorn und in der Erbitterung beschnitten haben solle (Calvin. a. a. O. c. 15. s. 20. p. 851. Bucan. a. a. O. p. 613. Beza resp. 2. ad colloq. Mompelg. p. 139). Denn woraus will man das beweisen? Daß Gott diese Beschneidung jedenfalls gebilligt hat, erhellt daraus, daß nach Vollziehung derselben der Herr von Mose abgelassen hat. Siehe 2 Mos. 4, 26.

5. Der 100. Canon des IV. carthagischen Concils (vol. 1. conc. p. 761): „Ein Weib unterstehe sich nicht zu taufen" (citirt von Calvin. a. a. O. s. 20. p. 851). — Denn hier ist zu ergänzen: ohne dringende Noth (Lombard. l. 4. sentent. d. 6. fol. 338. A.).

8. Ist auch das eine wahre und heilsame Taufe, welche von einem gottlosen Prediger verrichtet wird?

Allerdings; denn wie die Kraft und Wirkung der Sacramente überhaupt, so hängt auch die der Taufe weder von dem Glauben noch von der Gottlosigkeit des Kirchendieners ab, sondern allein von der Einsetzung, Anordnung, Verheißung und Wahrheit Gottes, der sie eingesetzt hat.

Es irren somit die Donatisten, welche lehrten, die von unreinen und gottlosen Predigern verrichteten Sacramente seien gar keine Sacramente, und welche deßhalb von Neuem tauften. Sie bekämpft Augustin (l. 3. de bapt. contr. Donat. c. 4. t. 7. col. 404. D. und l. 3. contr. Crescon. cap. 11. t. 7. col. 250. D.). Siehe oben von den Sacramenten insgemein.)

9. Aber was hältst du von der Taufe, die von einem Ketzer verrichtet wird: ist diese auch eine wahrhafte und zur Seligkeit wirksame Taufe?

Ich antworte mit Unterschied. Wenn der Ketzer 1. Christi Einsetzung unversehrt beibehält, und 2. in den wesentlichen Stücken der Taufe Nichts ändert, das ist, wenn er mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes tauft, so verrichtet er eine wahrhafte Taufe; dabei mag er selbst entweder insgeheim Etwas in der Einsetzung läugnen oder auch in anderen Stücken der christlichen Lehre einen ketzerischen Irrthum hegen.

Wenn er aber Christi Einsetzung nicht beibehält und ein wesentliches Stück der Taufe läugnet, und wenn diese Ketzerei in der ganzen Kirche eingerissen ist, so kann er auch nicht die wahrhafte Taufe verrichten.

So ist also die Taufe, welche die Papisten verrichten, wahrhaft und giltig, weil sie die wesentlichen Stücke der Taufe beibehalten, wenn sie auch manches Abergläubische beimengen. Dagegen die Arianer, Photinianer, Macedonianer, welche wesentliche Stücke der Taufe ändern, verrichten keine wahrhafte Taufe. Geirrt hat in diesem Stück Cyprianus, welcher lehrte, daß man alle von Ketzern Getaufte ohne Unterschied von Neuem taufen müsse. (Siehe dessen epist. ad Jan. l. 1. ep. 12. p. 40; sowie lib. de haeret. baptis. ad Jubean. Stephan. et Quirin. a. p. 317—332)

Diesen Makel falscher Lehre hat jedoch das Märtyrerleiden an dem frommen Manne wieder ausgelöscht. (Siehe Augustin. lib. de unico baptism. c. 14. t. 7. col. 504. D.) Hiebei merke man das Eine: Wenn ein Prediger insgeheim einen ketzerischen Irrthum hegt, welcher der wahren Lehre von der Taufe zuwiderläuft, so verrichtet dieser nichtsdestoweniger die wahre Taufe. Denn 1. die Sacramente sind die Güter der ganzen Kirche und nicht allein die der Prediger. 2. Sie sind Zeugnisse derjenigen Lehre, welche öffentlich in der Kirche erschallt, nicht aber derjenigen, welche ein Prediger insgeheim in seinem Herzen birgt.

Von der Materie der heiligen Taufe.

10. Welches ist die Materie, daraus die Taufe besteht?

Ein Sacrament besteht aus zwei Dingen, einem irdischen und einem himmlischen, nach der Regel des Irenäus (lib. 4. c. 34. p. 264. num. 6). So ist die irdische Materie oder das irdische Ding, daraus die Taufe besteht, das Wasser; die himmlische Materie dagegen ist der Heilige Geist oder die heilige Dreieinigkeit.

11. Beweise, daß das äußerliche Ding oder äußerliche Element der Taufe das Wasser sei.

Ich beweise es daraus, daß 1. Christus ausdrücklich des Wassers gedenkt, Joh. 3, 5: „Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist" 2c.;

daß 2. Paulus die Taufe ein Wasserbad nennt, Eph. 5, 26;

und daß 3. von Johannes dem Täufer, Joh. 1, 33, und von Philippus, Apostg. 8, 38, berichtet wird, daß sie mit Wasser getauft haben. Vergleiche Apostg. 2, 41. 10, 47.

Geirrt haben somit 1. die Manichäer und Seleucianer, welche die äußerliche Materie der Taufe, nämlich das Wasser, abschafften und sich dafür des Brennens mit Feuer auf eine gewisse Art bedienten. (Siehe Augustin. lib. ad Quodvult. haeres. 46. t. 6. col. 24. haeres. 59. col. 27. A.)

2. Die Mönche aus dem Geißlerorden mit ihrer närrischen Lehre, man müsse die Taufe mittelst eigentlichen, durch Geißelhiebe dem Körper entlockten Blutes vollziehen. (Prateol. l. 6. elench. haeres. 8. p. 183. col. b.)

3. Die Jacobiten, welche, anstatt sich des Wassers zu bedienen, dem Täufling mit einem glühenden Eisen die Figur eines Kreuzes auf die Stirne brannten, wie Bernhard von Lutzenberg bezeugt, auf den sich Bellarmin bezieht (l. 1. de bapt. c. 3. t. 3. col. 241. D.).

12. Was für Wasser soll man aber in der Taufe gebrauchen?

Jedes natürliche Wasser ohne Unterschied, sei es nun Fluß- oder Brunnen- oder anderes gewöhnliches Wasser, wofern es nur wahrhaftes und wirkliches Wasser ist, durch das Wort der Einsetzung geheiligt.

„Einerlei Taufe kann mit allerlei Wasser verrichtet werden, es komme

aus Flüssen oder aus dem Meer oder Quellen oder Bächen oder Seen", sagt Arnobius (in Ps. 74. p. 195).

Es irren somit 1. die Papisten, welche den Satz vertheidigen, man dürfe bei der Taufe auch aus Koth gepreßtes und mit Erde verunreinigtes oder mit besonderen Beschwörungen und Weihungen zubereitetes Wasser gebrauchen, ja man könne auch Lauge oder Fleisch- und Fischbrühe dazu nehmen. (Tolet. lib. 2. de casib. consc. c. 18. p. 372. Thom. 3. quaest. 66. art. 4. Gregor. de Valent. t. 4. disp. 4. qu. 1. p. 2. col. 760. B. Catech. Rom. p. 308.) Denn für solche Weihungen haben wir kein Gebot noch Beispiel in der Schrift. Und darum unterlassen wir sie billig als abergläubische Cärimonien, obgleich wir das durch die Einsetzungsworte bei der Taufhandlung selbst geheiligte Wasser gebrauchen.

2. Die Calvinisten, welche meinen, daß man im Falle der Noth anstatt des Wassers sich in der Taufe irgend einer andern Flüssigkeit, als Milch, Bier, Oel, Wein, bedienen dürfe (Beza ep. 2. vol. 3. p. 196). Denn weil der Herr durch das Wort der Einsetzung ausdrücklich Wasser als äußerliches Element der Taufe festgesetzt hat, so steht es in keines Menschen Macht, auch nicht unter dem Vorwande eines Nothfalles, dasselbe zu ändern und irgend eine andere Flüssigkeit an die Stelle des Wassers zu setzen. Auch ist es nicht erlaubt, hier ohne Weiteres einen Fall der Noth zu erdichten, da man an jedem Ort der Erde eine genügende Menge Wassers haben kann und bei den wesentlichen Stücken der Sacramente eine Abänderung nicht stattfinden darf.

13. Beweise ferner, daß das himmlische Ding, daraus die Taufe besteht, der Heilige Geist sei.

Ich beweise es damit, daß Christus ausdrücklich des Heiligen Geistes Erwähnung thut, Joh. 3, 5: „Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist."

Hier merke man, daß es keinen Unterschied macht, ob man sagt, der Heilige Geist —, oder ob man sagt, die ganze heilige Dreieinigkeit, sei das himmlische Ding in der Taufe. Denn die Taufe ist ein Werk nach außen zu. Die Werke der Dreieinigkeit nach außen zu aber sind ungetheilt, jedoch unbeschadet des Unterschieds der persönlichen Eigenschaften. Es wirkt aber der Heilige Geist zur Taufe mit auf dreifache Weise: 1. in Hinsicht auf die wirkende Ursache, als der Urheber und Stifter der Taufe; 2. in Hinsicht auf die Materie, sofern er das himmlische Ding ist; 3. in Hinsicht auf den Nutzen und die Wirkung, sofern er über den Täufling durch das äußerliche, durch Christi Wort geheiligte Wasser ausgegossen, denselben von Sünden reinigt und zum neuen, geistlichen Leben wiedergebiert.

Von der wesentlichen Form der heiligen Taufe.

14. Was ist die wesentliche Form der Taufe?

Die Eintauchung eines Menschen in das Wasser, oder Besprengung oder Begießung mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Hieraus ergeben sich zwei Sätze: 1. daß es gleichgiltig ist, ob der Mensch ganz und gar in das Wasser eingetaucht, oder ob er mit Wasser besprengt oder

begossen wird. Denn die Taufe wird allgemein ein Wasserbad genannt, Eph. 5, 26. Das Wort Bad aber wird sowohl vom völligen Eintauchen als auch vom Besprengen mit Wasser gebraucht. Siehe oben bei der Definition des Wortes Taufe (baptismus).

2. Daß man nur in dem Namen, nicht (in der Mehrzahl) in den Namen taufen darf, denn es ist nur ein einiges Wesen, eine einige Gottheit, eine einige göttliche Majestät und ein einiger Gott, Eph. 4, 6; auf dessen Befehl, unter dessen Anrufung und Autorität die Taufe vollzogen wird. (Siehe Ambros. l. 1. de spir. s. c. 14. t. 2. p. 149.)

15. Wie muß aber jene Eintauchung oder Besprengung geschehen?

Es ist völlig gleichgiltig, ob sie an der Stirne geschieht, oder auf der Brust, oder am ganzen Leib, ebenso ob ein, zwei oder drei mal. Denn hiefür ist in der Heil. Schrift weder ein Befehl noch ein Beispiel zu finden.

16. Ist es aber erlaubt, jene Worte zu verändern: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes?

Durchaus nicht; weil mit diesen Worten

1. Christus selbst die Form und Weise der Taufe vorgeschrieben hat;

2. weil dreier Personen ausdrücklich Erwähnung gethan, und weil

3. die Gegenwart, das Bekenntniß und die Anrufung der ganzen heiligen Dreieinigkeit damit bestätigt wird.

Es irren somit 1. die Cataphryger, Marciten und Paulinianer, welche lehrten, daß man nicht im Namen der Dreieinigkeit taufen dürfe (Eder. mataeol. haer. clas. 2. in verb. baptism. n. 1. Prateol. elench. haeres. l. 3. haeres. 10. p. 123. b. l. 14. H. 12. p. 389. b.).

2. Die Arianer, welche auf den Namen des Vaters, durch den Sohn, in dem Heil. Geist getauft haben. (Niceph. l. 16. hist. c. 35. col. 1044. E.)

3. Die Eunomianer, welche tauften auf den Namen des unerschaffenen Gottes, auf den Namen des erschaffenen Sohnes, und auf den Namen des geheiligten und vom erschaffenen Sohn erschaffenen Geistes (Epiphan. haeres. 76. l. 3. t. 1. p. 473.).

4. Diejenigen, welche behaupten, taufen im Namen der heiligen Dreieinigkeit sei Dasselbe, wie taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heil. Geistes. Denn „der Erlöser hat nicht geboten, man solle auf jede beliebige Art taufen, sondern zuerst hat er gesagt: Lehret, und dann erst: Taufet im Namen des Vaters, und des Sohnes und des Heil. Geistes, damit aus der rechten Lehre der Glaube erwachse und mit dem Glauben der Taufe die völlige Einweihung zu Stande käme", sagt Athanasius (serm. 3. contr. Arian. t. 1. p. 219. C.).

Nichts beweist hiegegen der Einwurf, daß man von den Aposteln lese, sie haben im Namen Christi getauft, Apostg. 2, 38. 10, 48. 19, 5. Denn dort wird nicht die wesentliche Form der Taufe beschrieben, sondern nur die wirkende Ursache angegeben, nämlich Christus, welcher die Taufe eingesetzt hat; sowie auch die Wirkung und der Zweck, weil nämlich die Taufe alle ihre

Kraft und Wirkung allein von Christo hat und auf seinen Befehl und Namen verrichtet wird. Keineswegs ist also die Taufformel von den Aposteln geändert worden.

Vom Endzweck und der Wirkung der heiligen Taufe.

17. Was gibt oder nützt die Taufe?

1. Sie wirket Vergebung der Sünden,
2. erlöset vom Tod und Teufel,
3. und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißungen Gottes lauten.

Hieraus erhellt, daß der Zweck, das ist, die Wirkung der Taufe bestehe 1. in der Reinigung von Sünden, Ez. 36, 25. Apostg. 2, 38; 2. in der Wiedergeburt und Erneuerung durch den Heil. Geist, Joh. 3, 5; 3. in der Theilnahme an allen Wohlthaten Christi, den wir durch die Taufe anziehen, Gal. 3, 27; 4. in dem ewigen Leben und der Seligkeit. Daher heißt es von der Taufe, daß sie uns selig mache, 2 Petr. 3, 21.

18. Welches sind solche Worte und Verheißungen Gottes?

Da unser Herr Christus spricht, Marci am letzten: Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt.

19. Wie wirkt denn aber die Taufe die Vergebung der Sünden und Wiedergeburt und schenkt die ewige Seligkeit?

Das Wasser der Taufe freilich und das bloße Besprengen mit demselben thuts nicht, sondern weil es Mittel oder Werkzeug ist, das durch ein gewisses Wort Gottes geheiligt ist, mit welchem und durch welches der Heilige Geist die Wiedergeburt und Erneuerung in den Getauften kräftiglich wirkt und ihnen Christi Verdienst und die göttliche Gnade zueignet und sie so zu Kindern und Erben des ewigen Lebens annimmt. Daher sagt Luther:

„Wasser thuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Worte Gottes im Wasser trauet. Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe. Aber mit dem Worte Gottes ist es eine Taufe, das ist: ein gnadenreich Wasser des Lebens, und ein Bad der neuen Geburt im Heiligen Geist."

20. Wo steht dieses geschrieben?

St. Paulus sagt zu Tito im dritten Capitel (V. 5. 6. 7. 8.): „Nach seiner Barmherzigkeit macht er uns selig, durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christ, unsern

Heiland, auf daß wir durch desselbigen Gnade gerecht und Erben seien des ewigen Lebens, nach der Hoffnung. Das ist gewißlich wahr."

21. Warum wird die Taufe ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geists genannt?

Weil alle Menschen von Natur in Sünden empfangen und geboren, Psalm 51, 7, unrein und vom Schmutz der Sünden befleckt, Hiob 15, 14, in und mit der Taufe durch die Kraft des Heiligen Geistes von allem Unflath der Sünden abgewaschen und gereinigt, und so zum ewigen Leben wiedergeboren und erneuert werden.

Der Heil. Geist ist demnach die wirkende und hervorbringende Ursache der Wiedergeburt, die Taufe dagegen ist nur die Mittelursache, das heißt, das Mittel und Werkzeug, durch welches der Heil. Geist die Wiedergeburt in den Getauften kräftiglich wirkt und vollbringt, und darum wird sie von Augustin (l. 2. contr. Crescon. c. 13. t. 7. col. 228. B.) „das Sacrament des neuen Lebens und der ewigen Seligkeit", von Andern aber „die erste Thür des Heils" genannt. Irrig ist darum die Lehre 1. der Calvinisten, daß die Taufe nicht ein wirksames Bad der Wiedergeburt sei. (Beza resp. 2. ad colloq. Mompelg. p. 60. 108. Ursin. explic. catech. p. 493. seq. Calvin. instit. lib. 4. c. 15. seq. p. 852.) Dasselbe behaupten auch die Schwenckfelder und die neuen Photinianer. Schwenckfeld (ep. 1. ep. 3. p. 31. 32.) schreibt: „Es ist falsch, daß man das äußerliche Taufen oder Taufwasser für's Bad der Wiedergeburt wollte halten und ausgeben." Heißt das nicht dem Apostel in's Gesicht hinein widersprechen? Desgleichen: „Wir sagen, daß das äußerliche Wasser gar nichts zur Wiedergeburt und Abwaschung der Sünden weder thue noch gehöre." (Man vergleiche noch das Vorangehende und Nachfolgende ebendaselbst; ferner Catech. Racov. de baptis. aq. c. 4. p. 223.)

Nichts beweist der Einwurf, daß hin und wieder in der Schrift geschrieben stehe, daß wir einzig und allein durch Christi Verdienst, so wir es im Glauben ergreifen, gerechtfertigt und selig werden. — Folgt denn daraus, daß wir nicht durch das Evangelium, nicht durch das Sacrament gerecht und selig werden? Wahrlich ein Fehlschluß, der der Gegner würdig ist. Wir werden selig durch das Verdienst Christi, als durch die wirkende verdienstliche Ursache; wir werden selig durch das Evangelium, als durch die Mittelursache oder das anbietende Mittel; wir werden selig durch das Sacrament der Taufe sowohl als des Abendmahls, als durch das theils darreichende, theils versiegelnde Mittel; wir werden selig endlich durch den Glauben, als das alleinige ergreifende und zueignende Mittel. Wer diese Dinge in Gegensatz zu einander stellt, treibt ein kindisches Spiel mit falschen Gegensätzen.

2. Die der Manichäer, welche nach dem Zeugniß Augustins (l. ad Quodvult. haeres. 46. t. 6. col. 24. A.) läugnen, daß die Taufe zur Seligkeit nothwendig sei; und auf ihrer Seite stehen auch Calvin, Beza und Schwenckfeld. (Calvin. antidot. art. Paris. ad art. 1. p. 381. Beza colloq. Momp. p. 497. 498. und resp. 2. ad act. coll. Montisb. p. 128. Schwenckfeld. ep. 1. ep. 3. p. 32.)

3. Die der Scholastiker und Mönche, welche fälschlicherweise wähnen, daß

in dem Wasser eine gewisse geistliche Kraft verborgen sei, die Sünden durch das Wasser abzuwaschen. (Luther. t. 6. Germ. Jen. fol. 519. a. Siehe Thomas 3. qu. 66. art. 3. conclus. vers. 2.) — Denn Wasser thuts freilich nicht" rc.

Das Aug allein das Wasser sieht,
Wie Menschen Wasser gießen,
Der Glaub im Geist die Kraft versteht
Des Blutes Jesu Christi.
Und ist vor ihm ein rothe Fluth,
Durch Christi Blut gefärbet,
Das allen Schaden heilen thut,
Von Adam her geerbet,
Auch von uns selbst begangen.

(Aus dem Kirchenlied: Christ, unser Herr, zum Jordan kam rc.) „Durch das Wasser wird der Leib abgewaschen, durch den Heil. Geist werden die Sünden und Mängel der Seele gereinigt", sagt Ambrosius (in c. 2. Luc. p. 31. t. 5.). Derselbe: „Was mit den Augen nicht begriffen wird, das sieht man mit dem Herzen und Verstand" (lib. de iis qui myster. init. t. 4. p. 423).

4. Die der Papisten, welche behaupten, a. daß die Taufe alle Sünden von Grund aus so vertilge, daß weder Strafe noch Schuld noch Zurechnung übrig bleiben. (Siehe Bellarm. l. 1. de bapt. c. 12. c. 13. seq. t. 3. col. 289. C. seq.) Dahingegen nur die Zurechnung oder Verschuldung der Verdammniß getilgt wird, die Erbsünde aber oder die Verderbniß der Natur auch in den Wiedergebornen noch zurückbleibt, Röm. 7, 17. 24; nach dem Ausspruch Augustins (de nupt. et concup. c. 25. t. 7. col. 814. D.): „Die Sünde wird in der Taufe getilgt, nicht so, daß sie nicht mehr vorhanden ist, sondern so, daß sie nicht mehr als Sünde zugerechnet wird." Denn in der Taufe wird die böse Lust aufgehoben, nicht so, daß sie nicht mehr vorhanden ist, sondern so, daß sie nicht mehr schadet.

b. Daß die Taufe Gnade und Gaben verleihe, durch welche der Mensch auf ganz äußerliche Weise gerechtfertigt werde, nämlich ex opere operato, das ist, um des äußerlichen Werkes willen: während doch, wie oben gezeigt worden ist, kein Sacrament um des äußerlichen Werkes willen die Seligkeit geben kann. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden" rc., Marc. 16, 16. „Nicht weil gesprochen wird, sondern weil geglaubt wird, ist das Sacrament heilkräftig", sagt Augustin (tract. 80. in Joh. c. 15. t. 9. col. 445. A.).

c. Daß die Taufe einen character indelebilis, das ist ein unauslöschliches Zeichen oder Gepräge aufdrücke, da doch zwischen ihnen selbst der Streit noch nicht entschieden ist, wem oder wie jenes Zeichen aufgedrückt werde. (Siehe Thom. 3. quaest. 63. art. 5. Bellarm. l. de eff. sacram. c. 19. t. 3. col. 180. seq.) In Bezug auf dieses ist die Schrift stummer als ein Fisch; darum weg damit!

5. Die der neuen Photinianer, welche keinen anderen Zweck der Taufe anerkennen, als den, daß die im Beginn des Christenthums Bekehrten, durch diese äußerliche Cärimonie bekannt haben, daß sie Christum als Herrn anerkennen (Catech. Racov. de bapt. aq. c. 4. pag. 228.). Aber ebendamit entkräften sie, so viel an ihnen ist, das Ansehen der Heil. Schrift vollständig.

22. Wenn die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist, werden dann alle Getauften auf gleiche Weise wiedergeboren?

Nein. Denn man muß hier unterscheiden zwischen Kindern

und Erwachsenen. Es werden zwar alle und jede Kinder wiedergeboren, die nach Christi Einsetzung getauft werden, nicht aber alle Erwachsenen, sondern nur diejenigen, welche glauben und der Wirkung des Heiligen Geistes nicht widerstreben.

Von den ersteren bezeugt die Schrift: „Alle, die wir in Jesum Christum getauft sind, die sind in seinen Tod getauft", Röm. 6, 3. „Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen", Gal. 3, 27. Von den letzteren: „Wer da glaubet und getauft wird" u. s. w. Marc. 16, 16.

23. Was soll man aber von den erwachsenen getauften Heuchlern halten, welche nicht glauben?

Man muß hier unterscheiden zwischen dem Wesen und der Frucht der Taufe. Wenn ein erwachsener heuchlerischer Mensch getauft wird, so empfängt er zwar die rechte Taufe, was das Wesen betrifft; die heilsame Frucht und Wirkung dagegen, welche nur den Gläubigen zu Theil wird, genießt er mit nichten, so lange er in seiner Heuchelei verharrt.

24. Wie aber, wenn die Taufe nur ein Zeichen der Wiedergeburt und Erneuerung wäre?

Das sei ferne! Denn die Taufe wird ausdrücklich in der Schrift ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung genannt, Tit. 3, 5, durch welches die Menschen von Sünden wiedergeboren, Joh. 3, 5, und gereinigt werden, Eph. 5, 25, und Christum anziehen, Gal. 3, 27, und selig gemacht werden, 1 Petr. 3, 21. Sie kann also nicht nur ein Zeichen sein, das die Wiedergeburt bezeichnet, sondern muß ein wirksames Werkzeug sein, durch welches Gott die Wiedergeburt in uns wirkt.

Es irren somit die Calvinisten, welche behaupten, die Taufe sei ein bloßes, leeres Zeichen der nachfolgenden Wiedergeburt, und welche darum alle Aussprüche der Schrift über die Taufe im Widerspruch mit der Schrift und dem rechtgläubigen Alterthum bildlich, sei es nun metonymisch, d. i. durch Vertauschung des eigentlichen Wortes mit einem Verhältnißbegriff, sei es metaphorisch, d. i. durch Bezeichnung einer Vorstellung mittelst eines versinnlichenden Bildes erklären. (Calvin. lib. 4. inst. c. 15. s. 22. p. 852. Beza resp. 2. coll. Momp. p. 113. seq. Schwenckfeld ep. 3. etc.)

25. So würde demnach die Taufe Nichts bedeuten?

Die Analogie oder Aehnlichkeit, welche in einem bloßen Bedeuten besteht und für die wesentliche Form des Sacraments ausgegeben wird, wird hier billig als der Schrift zuwider verworfen. Die allgemeine Bedeutung des ganzen Sacraments der Taufe jedoch in Hinsicht auf Endzweck und Wirkung wird, als der Heil. Schrift gemäß, wohl zugegeben.

26. Was bedeutet also im Allgemeinen jenes Eintauchen ins Wasser?

Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe.

27. Was verstehst du unter dem alten Adam?

Alle bösen Lüste und Sünden, welche durch den Fall Adams auf uns vererbt und uns von unsern Eltern angeboren sind.

28. Wie wird dieser alte Adam in uns ersäuft?

Durch tägliche Reue und Buße, wenn wir den bösen Begierden widerstehen, dieselben unterdrücken und sie nicht in wirkliche oder Thatsünden ausbrechen lassen.

29. Was verstehst du unter dem neuen Menschen?

Den von dem Heiligen Geist wiedergebornen Menschen, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit, das heißt, in wahrem Glauben und heiligem Leben ohne Heuchelei vor Gott ewiglich lebet.

30. Wo steht von diesem geistlichen Sterben und Wiederauferstehen in der Schrift geschrieben?

St. Paulus zu'n Römern am sechsten (V. 3. 4) spricht: „Wir sind sammt Christo durch die Taufe begraben in den Tod, auf daß, gleichwie Christus ist von den Todten auferwecket durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen wir auch in einem neuen Leben wandeln.

Vom Gegenstand der Taufe oder von den Täuflingen.

31. Wer soll denn getauft werden?

Allein lebendige Menschen; denn

1. diese allein befiehlt Christus zu taufen, Matth. 28, 19: „Gehet hin und lehret alle Völker (d. i. alle Menschen ohne Ausnahme) und taufet sie" 2c.;

2. ihnen allein kommt die Verheißung, der Zweck und die Wirkung der Taufe zu, nämlich die Wiedergeburt und Erneuerung, Joh. 3, 5. 6. Apostg. 2, 39;

3. allein von ihnen lesen wir, daß die Apostel sie getauft haben.

Es irren darum die Papisten, indem sie auch Glocken zu taufen und ihnen den Namen dieses oder jenes Heiligen zu geben pflegen. Dieß ist

Aberglaube. (Pontifical. Rom. p. 165 bis 170. Durand. de ritib. eccles. cathol. l. 1. c. 22. § 6. p. 140.) Denn daß diese und andre solche Dinge zu taufen seien, dafür haben wir 1. keinen Befehl, 2. keine Verheißung; noch kann 3. diesen Dingen durch die Taufe das zugeeignet werden, was in der Taufe dargeboten und durch Zueignung versiegelt wird. Und darum werden solche abergläubische Einfälle billig verworfen. (Siehe hierüber Glockenpredigt, part. 1. concl. singul. p. 176. seq.)

32. Aber sind alle Menschen ohne Unterschied zu taufen?

Nein. Allen Menschen zwar ist die Taufe nothwendig, Joh. 3, 6, ist auch allen von Gott anbefohlen, Marc. 16, 15, aber doch sind deßwegen nicht alle ohne Unterschied zu taufen, sondern es ist ein gewisser Unterschied zu machen, wie das Exempel der Apostel zeigt.

33. Was ist das für ein Unterschied?

Es ist ein Unterschied 1. in Hinsicht auf die Erwachsenen, 2. in Hinsicht auf die Kinder.

34. Was hältst du von den Taufen der Erwachsenen?

Ich halte dafür, daß man nicht alle taufen solle, sondern allein solche Erwachsene, seien es nun Männer oder Weiber, welche vorher in dem Grund christlicher Religion und Glaubens unterrichtet worden sind, weil Christus ausdrücklich sagt: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig", Marc. 16, 16.

Ich sage: „seien es nun Männer oder Weiber", weil die Taufe ohne Unterschied beide Geschlechter angeht. Denn 1. Christus sagt: „Taufet alle Völker", nämlich welcherlei Geschlechts sie auch sein mögen, Matth. 28, 19. 2. Er hat befohlen, sie zu lehren, und das geht auch die Frauen an. 3. Ein Unterschied zwischen Männern und Weibern besteht im N. Test. nicht; Gal. 3, 27. 28. 4. Auch die Weiber sind Fleisch vom Fleisch geboren, Joh. 3, 3. 5. Die Apostel haben sie auch getauft, Apostg. 8, 12. 16, 15. Gleichermaßen ist von den kleinen Kindern beiderlei Geschlechts zu urtheilen.

Nichts besagt hiegegen der Einwurf, daß für die Erwachsenen die Taufe nicht nothwendig sei, da sie schon glauben, ehe sie getauft werden, was Socinus mit dem Exempel der Apostel, der 70 Jünger, der mehr als 500 Brüder vergeblich zu beweisen sucht. (Lib. de baptism. aq. c. 16. p. 137. seq.) Denn sie sind nichtsdestoweniger zu taufen: 1. wegen des Befehls Christi, welcher ohne Schädigung des Glaubens nicht unbeachtet gelassen werden kann. 2. Wegen der Versiegelung der göttlichen Verheißung. 3. Wegen der Stärkung und Bestätigung des Glaubens. 4. Wegen der Vermehrung der Gaben des Heil. Geistes. 5. Weil diejenigen sich hier vergebliche Mühe machen, welche entweder Gewisses oder Ungewisses durch Ungewisses zu beweisen suchen.

35. Was hältst du von den kleinen Kindern?

Ich halte dafür, daß ein Unterschied zu machen sei zwischen den Kindern der Ungläubigen, welche außerhalb der Kirche geboren

werden, und den Kindern der Christen, welche innerhalb der Kirche geboren werden; daß nämlich diese allein zu taufen seien, jene nicht gleichermaßen.

Von den Kindern, die außerhalb der Kirche geboren sind, gebührt uns nicht zu urtheilen, denn dieselben wird der Herr richten, 1 Cor. 5, 12. Wenn jedoch auch sie auf rechtmäßige Weise unter die väterliche Gewalt von Christen kommen, so sollen sie getauft werden. Wenn aber auch ihre Eltern zum christlichen Glauben bekehrt worden sind, so sind folgerichtig auch die Kinder in ihrer Kindheit zu taufen. Mit Christen, die innerhalb der Kirche geboren und getauft worden sind, hat es eine andre Bewandtniß. Denn dieselben mögen wahrhaft glauben oder Heuchler sein, oder es mögen beide Eltern oder der eine Theil ungläubig sein, so sind doch deren Kinder nichtsdestoweniger zu taufen, und zwar kraft der Verheißung: „Ich will dein Gott sein und deines Samens", 1 Mos. 17, 7; und des Spruches Petri: „Euer und eurer Kinder ist diese Verheißung", Apostg. 2, 39.

36. Nun werden aber die Kinder gläubiger Christen heilig geboren: wozu ist also diesen die Taufe vonnöthen?

Jenes ist falsch und dem Grund der Schrift durchaus zuwider; denn

1. Alle sind von Natur Kinder des Zorns, Eph. 2, 3, unrein und aus unreinem Samen empfangen, Hiob 14, 4.

2. Sie sind in Sünden empfangen, Psalm 51, 7; vom Fleisch geboren und darum Fleisch, das ist, mit Sünden vergiftet, Joh. 3, 6.

3. Welche nicht von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind, die sind Gottes Kinder, Joh. 1, 13. Von Gott aber sind sie geboren, nicht aus Mutterleib, sondern aus dem Wasser und Geist, im Schooß der Kirche, Joh. 3, 5.

„Zum Christen wird man gemacht, nicht geboren", sagt Tertullian (apolog. c. 18. t. 1. p. 56. F. Hieronym. ep. ad Laetam tom. 1. p. 54. C.). „Nicht die leibliche Geburt, sondern die Wiedergeburt macht uns zu Christen" (Hieron. adv. Vigilant. t. 1. pag. 123. A.). „Was willst du antworten", sagt Augustinus (l. 3. de pecc. merit. et remiss. c. 9. t. 7. col. 727. C.), „weßhalb von Christen nicht wieder ein Christ geboren werde, als das: weil nicht die Geburt, sondern die Wiedergeburt zu Christen macht —"?

Es irren darum die **Calvinisten**, welche offen behaupten, daß die Kinder gläubiger Christen kraft der Bundesformel vor Gott heilig seien von Mutterleibe an (Calvin a. a. O.: antidot.; auch Andre hin und wieder, siehe oben im Lehrstück von der Erbsünde). Nichts beweisen folgende Einwürfe der Gegner: 1. Die Verheißung: Ich will dein Gott sein und deines Samens nach dir, 1 Mos. 17, 7. Denn dieß ist bedingungsweise zu verstehen: unter der Bedingung, daß die Beschneidung beibehalten werde, als das ordentliche Mittel der Wiedergeburt, 1 Mos. 17, 10. 12. Also das Sein (ich werde sein) hat nur Geltung, wenn jene Bedingung erfüllt wird. Ferner sind nicht das Abrahams Kinder, die nach dem Fleisch Kinder sind, sondern die des Glaubens Abrahams sind, Röm. 9, 8. Gal. 3, 7.

2. Daß die Kinder um ihres gläubigen Vaters oder ihrer gläubigen Mutter willen heilig genannt werden, 1 Cor. 7, 14. (Pareus Iren. c. 28.

art. 9. p. 262.) — Denn dieser Spruch handelt von etwas ganz Anderem. Hier ist die Frage die, ob Kinder vor der Taufe heilig geboren werden. Das bejaht aber der Apostel keineswegs, sondern er erklärt nur, daß sie heilig seien. Ferner redet der Apostel in dieser Stelle nicht von der innerlichen Heiligkeit des Glaubens, sondern von der kirchlichen Heiligung, welche nichts Anderes ist, als eine äußerliche Bevorzugung, durch welche die Kinder der Christen einen näheren Zugang zur Taufe haben, als die Kinder der Ungläubigen außerhalb der Kirche in der zuvor angegebenen Weise (siehe die vorhergehende Frage).

3. Der Spruch Röm. 11, 16 (Pareus Iren. a. a. O.). — Denn auch hier wird der eigentliche Streitpunct verrückt, sofern der Apostel nicht sagt, die Wurzel oder die Zweige seien schon vor der Beschneidung heilig gewesen; ebensowenig sagt er, daß die Juden heilig seien um deß willen, weil sie von den heiligen Patriarchen dem Fleisch nach geboren seien, sondern vielmehr, weil Gott die Erstlinge und die Wurzel, nämlich die Patriarchen, so sehr geliebt habe, daß er auch von ihren Nachkommen noch viele bekehren und erleuchten wolle, nämlich durch das Wort und die Sacramente.

4. Der Spruch Apostg. 2, 39 (Calv. l. 4. instit. c. 16. s. 15. p. 862.). Denn der Schluß ist falsch: Euch und euern Kindern ist die Verheißung geschehen, folglich werden sie heilig aus Mutterleib geboren. Sodann muß man unterscheiden zwischen der Verheißung selbst und der Frucht der Verheißung, welche ihnen nur durch die Taufe mitgetheilt wird. Darum erwähnt Petrus nicht allein jene Verheißung, sondern schließt auch, daß man sie taufen müsse, damit sie nämlich die Frucht dieser Verheißung genießen könnten.

37. Mit welchen Gründen beweisest du, daß die Kinder zu taufen sind?

Ich beweise es mit folgenden Gründen:

1. weil die Kinder Fleisch vom Fleisch geboren sind. Darum ist vonnöthen, daß sie aus dem Wasser und Geist wiedergeboren werden, auf daß sie in das Reich Gottes kommen können, Joh. 3, 5. 6;

2. weil der Gnadenbund, 1 Mos. 17, 7, sowie die Verheißung des Himmelreichs den Kindern gehört, Apostg. 2, 39. Marc. 10, 14; also wird ihnen auch das Siegel des Bundes und der Verheißung, die Taufe, gehören;

3. weil die Taufe im N. Test. auf die Beschneidung gefolgt ist, Col. 2, 11. Nun aber ist die Beschneidung im A. Test. an den Kindern am achten Tage vollzogen worden, 1 Mos. 17, 10. 12; also ist gleicherweise auch die Taufe ihnen zu ertheilen;

4. weil die Taufe ein der ganzen Kirche insgemein gehöriges Gut, Eph. 5, 26; und auch für die Kinder nöthig, anwendbar und dienlich ist, Joh. 3, 5 ꝛc. Daher sie ihnen nicht versagt werden darf;

5. weil den Kindern die Wohlthaten Christi zugeeignet werden müssen, da derselbe gekommen ist, auch sie ebensowohl als Andere selig zu machen, Matth. 18, 11; nun aber kann diese Zueignung

im N. Test. durch kein anderes Mittel als durch die Taufe geschehen. Folglich sind die Kinder zu taufen;

6. weil man liest, daß die Apostel ganze Häuser und Familien getauft haben, Apostg. 16, 15. 16. C. 18, 8. 1 Cor. 1, 16. Also haben sie auch Kinder getauft;

7. weil endlich die Kindertaufe seit der Apostel Zeit immer in der Kirche im Gebrauch gewesen ist.

Der erste Beweis beruht auf der Nothwendigkeit der Taufe, wegen der natürlichen Verderbniß, und dem Zweck derselben. Wer hiegegen geltend macht, daß der Spruch Joh. 3, 3 entweder gar nicht von der Taufe, oder nur von den Erwachsenen handle, der schwärmt mit den Wiedertäufern. Christi Spruch ist ganz allgemein: Alles, was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch.

Der zweite Beweis stützt sich auf die Natur der Verhältniß- oder Beziehungsbegriffe, nämlich Bund und Siegel.

Der dritte Beweis stützt sich auf das Verhältniß der Gleichheit und die Analogie der Beschneidung. Die Auseinanderbeziehung ist richtig, denn beiderseits besteht a. ein Befehl Gottes; b. eine Bedürftigkeit der Kinder; c. eine Nothwendigkeit des Mittels, des Zwecks und der Wirkung.

Der vierte Beweis bezieht sich auf die Gemeinsamkeit in dreifacher Hinsicht. Die Folgerichtigkeit erhellt daraus, daß auch die Kinder zur Kirche gehören, da Christus befohlen hat, sie sollen zu ihm kommen, Matth. 19, 14. „Der hat Gott im Himmel nicht zum Vater, der die Kirche auf Erden nicht zur Mutter hat", sagt Cyprian (de simpl. praelat. tract. 3. p. 164.).

Der fünfte Beweis nimmt Bezug auf den Gegenstand, nämlich die Zueignung der Wohlthaten Christi und seines Verdienstes. Denn die Zueignung kann nicht geschehen ohne ein Mittel; ein anderes Mittel aber in Hinsicht auf die Kinder, als die Taufe, läßt sich im N. Test. nicht nachweisen.

Der sechste Beweis ist dem Exempel und Brauch der Apostel entnommen, und dieser wird so lange unerschütterlich feststehen, bis die Wiedertäufer das Gegentheil beweisen, nämlich daß in den von den Aposteln getauften Häusern und Familien entweder keine Kinder gewesen, oder daß diese nicht getauft worden seien. Das werden sie aber erst am 30. Februar zu thun im Stande sein. Sicherlich sind diejenigen von den Aposteln getauft worden, denen die Verheißung gegeben worden ist. Nun aber ist diese nicht allein den Erwachsenen, sondern auch den Kindern gegeben. Vergleiche Apostg. 2, 38. 39. Folglich müssen die Apostel auch die Kinder getauft haben.

Der siebente Beweis stützt sich auf das menschliche Zeugniß der ältesten christlichen Kirche zur Zeit der Apostel. Mit Bezug darauf wird die Kindertaufe „eine apostolische Tradition" genannt, „welche die Kirche von den Aposteln überkommen hat" (Origen. l. 5. sup. 6. ad Rom. t. 2. p. 543.), oder „welche vom Herrn durch die Apostel zu uns geflossen ist". (Vergleiche Cyprian. l. 3. ep. 8. pag. 83. Augustin. l. 3. de pecc. mort. c. 5. 6. t. 7. col. 722. seq.; lib. 4. cont. Donat. c. 23. t. 7. col. 433. A.)

Es irren somit die Wiedertäufer, welche schlechthin läugnen, daß die kleinen Kinder zu taufen seien (Colloq. Franckenthal. art. 12. act. 30. p. 544. Wigand. in anab. p. 140.). Ihre Schwärmerei vertheidigen auch die neuen Photinianer und Schwenckfelder. (Siehe Catech. Ravov. de bapt. aq. cap. 4. p. 225. Schwenckfeld. epist. 2. ep. 29, wo dieser dreißig Beweise gegen die Kindertaufe vorbringt, von Seite 288 bis 295.)

Schwenckfeld nennt die Kindertaufe eine bloße menschliche Tradition (epistolar. 2. ep. 21. p. 299.); er sagt, sie sei ein verfluchter Greuel, eine Verwüstung der Kirche ꝛc. Man lese die Stelle, und man wird noch eine Menge solch greulicher Lästerungen finden (epist. p. 315. B.).

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe: 1. Daß Christus seinen Jüngern befohlen habe, zuerst zu lehren und dann zu taufen. Denn a. hier muß man Zeit und Person wohl unterscheiden. Zu damaliger Zeit wurden die Apostel nicht zu den Kindern gesandt, sondern zu den erwachsenen Heiden, welche sicherlich vorher unterrichtet werden mußten, ehe sie getauft wurden. Dieß gilt auch heute noch. Eine ganz andre Bewandtniß aber hat es mit denjenigen Kindern, die von getauften Eltern geboren sind (siehe oben). Gleichfalls ist das Verhältniß ein anderes da, wo die Kirche erst gepflanzt werden muß, und da, wo sie schon gepflanzt ist. b. Christus hat ja gar nicht gesagt: zuerst lehret und dann taufet. c. Im A. Test. wurden die Kinder zuerst beschnitten und dann erst im Gesetz unterrichtet, 5 Mos. 4, 9. Warum sollte nun nicht dasselbe unsern Kindlein im Neuen Bunde zu Theil werden?

2. Daß Matth. 19, 14. Luc. 18, 16. Marc. 10, 16 Christus nicht von Kindlein, sondern von erwachsenen oder schon ziemlich großen Personen rede, welche zu Christo kommen, mitten unter den Jüngern stehen und geärgert werden können. Diesen Einwurf wiederholen und billigen Bellarmin (l. de baptism. c. 11. t. 3. col. 289) und Beza (resp. 2. ad colloq. Momp. p. 97. 98). — Denn Lucas redet bezeichnend von τὰ βρέφη, das ist Kindlein, die an der Mutter Brust hängen, die in der Wiege liegen, Luc. 2, 12, 16. Apostg. 7, 29; welche noch getragen wurden, was man doch von Erwachsenen nicht sagen kann.

3. Daß von den Aposteln nicht geschrieben stehe, sie haben kleine Kinder getauft. (Wigand. a. a. O. p. 136. 137.) Denn a. das gerade Gegentheil haben wir soeben bewiesen. b. Man kann nicht schließen: Dieß steht nicht geschrieben, folglich ist es nicht geschehen. Denn viele Zeichen that Jesus, die nicht geschrieben sind, Joh. 20, 30. c. Dann würde folgen, daß auch die Apostel nicht getauft worden seien, denn es steht nicht geschrieben, daß sie getauft worden seien.

4. Daß die Kinder nicht glauben können (Wigand. a. a. O. p. 143. E.), daß folglich die Taufe für sie unnütz sei; daß man sie folglich nicht taufen solle. — Denn a. wir kehren das Verhältniß um: gerade zu dem Zweck müssen sie vielmehr getauft werden, damit durch die Taufe als das ordentliche Mittel der Glaube in ihnen durch die Kraft des Heil. Geistes erweckt und zugleich versiegelt werde, durch welchen die Taufe heilkräftig ist. b. Dann hätte man auch die kleinen Kinder nicht beschneiden dürfen. c. Der Satz, daß die kleinen Kinder nicht glauben können, ist falsch. Denn Christus versichert es ausdrücklich von den Kleinen, „die an mich glauben", Matth. 18, 6. Und ihrer ist das Himmelreich, Marc. 10, 14. Matth. 19, 14. Das kann aber nur sein durch den Glauben, ohne welchen es unmöglich ist, Gott zu gefallen, Hebr. 11, 6, und selig zu werden, Joh. 3, 18. Ferner werden sie wiedergeboren und gerechtfertigt, Joh. 3, 5: folglich müssen sie eignen Glauben haben, Röm. 1, 17. Ganz und gar Nichts beweist hier der Einwurf, der Glaube komme aus dem Hören des Wortes, die Kinder aber können das Wort nicht hören (Wigand. a. a. O. p. 147). Denn der Glaube wird ordentlicherweise durch das Wort gegeben, aber nicht allein durch das hörbare Wort, sondern auch durch das sichtbare, als da ist die Taufe und das Abendmahl. Diese Entzündung des Glaubens ist zwar unsrer Vernunft ein Räthsel,

aber darum nicht sofort auch, wie die Gegner belfern, wider alle Ordnung wunderbar, da sie durch das ordentliche Bad der Wiedergeburt vom Heiligen Geist vollbracht wird, Tit. 3, 5.

5. Daß die Kinder die Wirkungen der Taufe weder verstehen noch durch die That zeigen können (Wigand. a. a. O. p. 156. seq.). — Denn a. es ist verkehrt, von den Wirkungen auf das Wesen der Taufe selbst schließen zu wollen. b. Dann hätte gleichermaßen auch die Beschneidung den kleinen Kindern versagt werden müssen, da beide, die Beschnittenen und die Getauften, ganz in demselben Verhältniß zu den Wirkungen beider Sacramente stehen. c. Ueber dieselben sollen die Kinder, sobald sie größer geworden sind, sorgfältig belehrt werden.

6. Daß die kleinen Kinder die Artikel des mit Gott geschlossenen Bundes nicht verstehen können (Wigand. de anabapt. p. 130). Denn a. dann hätte wiederum auch die Beschneidung der kleinen Kinder unterbleiben müssen. b. Der Bund ist von Seiten Gottes giltig und unverbrüchlich, auch wenn das Kind denselben durch den offenbaren Gebrauch seiner Vernunft nicht versteht. So sucht der wiedertäuferische Geist die Weisheit Gottes verkehrt zu rechtfertigen.

38. Was ist aber von den Kindern zu halten, welche ungetauft sterben; sind denn diese der ewigen Verdammniß verfallen?

Das sei ferne. Denn gleichwie vor Zeiten im A. Test. die Kinder, welche vor dem achten Tage ohne Beschneidung starben, nichtsdestoweniger selig geworden sind, so werden auch heutiges Tages die Christenkinder, welche, durch einen unverhofften Fall der Noth übereilt, nicht haben zur Taufe gelangen können, doch darum nicht verdammt, sondern kommen ohne Taufe in den Himmel. Denn hier gilt die Regel des Augustinus (l. 4. cont. Donat. c. 24. t. 7. col. 433. C.): „Nicht die Entziehung, sondern die Verachtung des Sacraments bringt Verdammniß."

Ich sage: 1. „die Christenkinder". Denn die, welche nicht im Schooß der christlichen Kirche geboren sind, befehlen wir dem Gericht Gottes, 1 Cor. 5, 12. 13. — 2. „Durch einen unverhofften Fall der Noth übereilt": dieß ist zu verstehen von denen, die entweder schon in Mutterleib, oder während der Geburt selbst, oder gleich nach der Geburt, oder durch irgend einen andern unvorhergesehenen Fall sterben. Denn wie man solche der Verachtung des Sacraments nicht anklagen kann, so kann ihnen auch die Entziehung desselben nicht zum Schaden gereichen. St. Bernhard sagt (ep. 77. col. 1457. B.): „Nicht dann, wenn Einer nicht hat getauft werden können, sondern dann, wenn er das Getauftwerden verachtet und verschmäht hat, geht er der Frucht der Taufe verlustig." Augustin (l. 4. cont. Donat. c. 22. t. 8. col. 432. B.): „Alsdann wird das Sacrament der Taufe auf unsichtbare Weise erfüllt, wenn nicht die Verachtung der Religion, sondern ein Nothfall davon ausschließt." Der Grund davon ist das, daß Gott nicht an die Sacramente gebunden ist, und er darum auch durch eine außerordentliche unmittelbare Handlung den Glauben, ohne welchen Niemand Gott gefallen kann, Hebr. 11, 6, in ungetauften Kindern anzünden und durch diesen ihnen die Seligkeit zutheilen kann. Ein ganz anderes Verhältniß aber findet dann statt, wenn die Taufe aus Verachtung vernachlässigt wird. Darob werden

die Eltern Gott die schwerste Rechenschaft ablegen müssen, der sie von ihnen fordern wird. Derartige Kinder also schließen wir von der ewigen Seligkeit nicht aus, sondern glauben in Gottergebenheit, daß sie durch eine außerordentliche Handlung Gottes selig werden. Denn 1. sie können nicht für Verächter des Sacraments angesehen werden. 2. Sie sind Gott dargebracht im Gebet sowohl privatim von den Eltern, als auch öffentlich von der Kirche, wenn der Schwangern, Gebärenden und Säugerinnen gedacht wird. 3. Gott erklärt, daß er nicht blos unser, sondern auch unseres Samens Gott sei, 1 Mos. 17, 7. 4. Er spricht seine liebevolle Zuneigung zu den Kindern in ungezweifelten Verheißungen aus, Matth. 18, 14. 19, 14. Marc. 10, 14. 5. Dieselbe hat er thatsächlich durch sehr viele Beispiele bewiesen, wie bei den israelitischen Kindern, die vor dem achten Tage, ohne beschnitten zu sein, starben, 1 Mos. 17, 12. 14, bei denen, die in der Wüste vierzig Jahre hindurch nicht beschnitten wurden, Jos. 5, 5; bei denen, die Pharao ertränken ließ, sobald sie das Licht der Welt erblickten, 2 Mos. 1, 22; bei den bethlehemitischen Kindern, die Herodes morden ließ, Matth. 2, 16, und bei den israelitischen, die von Antiochus vor dem achten Tage erwürgt wurden, 1 Macc. 1, 51. 64. Willst du diese verdammen? Gewiß nicht. Dann darfst du aber auch unsre Kinder nicht verdammen, da unsre Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten ist, Col. 2, 11. 6. Den Täufer hat, als er noch im Mutterleibe war, außerordentlicherweise der Heil. Geist erfüllt, Luc. 1, 15. 44. Augustinus zieht hieher auch das Exempel des Schächers, welcher ohne Taufe selig ward (l. 4. contr. Donat. c. 24. t. 7. col. 433. C.). Und endlich sind 7. Taufe und Glaube nicht gleichermaßen nothwendig, wie St. Bernhard zeigt (ep. 77) aus den Worten Marci 16, 16: „Wer nicht glaubt (es ist nicht beigefügt: wer nicht getauft wird), der wird verdammt werden." „Damit", sagt Bernhard, „gibt er zu verstehen, daß zuweilen der Glaube allein zum Seligwerden hinreiche und ohne ihn reiche sonst Nichts dazu hin."

So steht Luther auf unserer Seite, wenn er sagt: „Die Regel ist bekannt: die Güte und Gunst soll man weit ausdehnen, die Strenge aber in enge Grenzen schließen. Dieß thun wir in dieser Sache zur Ehre Gottes. Denn es ist seine Natur zu verzeihen und sich zu erbarmen. Deßwegen halten wir nicht dafür, daß er gegen die Kinder seines Volkes härter sei, welche der Tod übereilt hat" 2c. (in c. 17. Gen. t. 2. p. 92. a. b. Vergl. p. 81. a. b).

Es irren somit 1. die **Pelagianer**, welche den kleinen Kindern, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben verheißen — im Widerspruch mit Ev. Joh. 3, 3. 5. 6. Siehe die angeführte Stelle bei Augustin (contr. Donat.), wo er die Pelagianer ausführlich widerlegt.

2. Von den **Calvinisten** diejenigen, welche lehren, daß man auf das Seligwerden der verstorbenen kleinen Kinder nicht mit Gewißheit und ohne allen Zweifel, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit hoffen dürfe, (Colloq. Mompelg. p. 460. 465. Beza resp. 2. colloq. Mompelg. praefat. p. 12. n. 7. p. 126. seq.) — im Widerspruch mit Matth. 18, 14: „Es ist vor eurem Vater im Himmel nicht der Wille, daß Jemand von diesen Kleinen verloren werde."

3. Die **Papisten**, welche die ungetauft gestorbenen Kinder in eine gewisse unterirdische Behausung, zunächst beim Fegfeuer gelegen, verweisen, worin sie, des Anblicks Gottes beraubt, mit ebendiesem Beraubtsein, nicht aber auf sonstige empfindliche Weise, bestraft werden (Concil. Florent. sess. ult. Bellarm. lib. 2. de purgat. c. 6. t. 2. col. 646. D. lit. 6. de amiss. grat. et stat. pecc. c. 2. t. 4. col. 401. B. col. 402. C.) — ein Menschen-

sündlein, von dem natürlich in der Heil. Schrift auch nicht eine Spur zu finden ist. Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe 1. 1 Mos. 17, 14. Denn die dortige Drohung bezieht sich nicht auf den Fall der Beraubung, sondern auf die Verachtung, nicht auf alle und jede unbeschnittenen Kinder ohne Unterschied, auch im Fall der Noth, sondern nur auf Diejenigen, welche die Beschneidung absichtlich entweder vernachlässigen oder verachten. Denn die Seelen dieser sollen ausgerottet werden. Aber darum etwa schlechthin nur deßhalb, weil sie nicht beschnitten worden sind? Keineswegs, sondern vielmehr deßhalb, weil sie diesen Bund des Herrn brechen, verletzen rc.

2. Die Stelle Joh. 3, 3. (Bellarm. l. 6. de amiss. grat. et stat. pecc. c. 2. col. 401. C. Coster. enchir. c. 9. p. 370.) Denn auch diese Stelle handelt nicht von der Beraubung als Ursache, sondern von der Verachtung des Sacraments. Man muß sie nämlich von denen verstehen, welche getauft werden können und es verschmähen (Lomb. l. 4. sent. dist. 4. lit. E. p. 334). Aus der Verneinung des ordentlichen Mittels der Wiedergeburt aber läßt sich nicht schließen, daß auch eine außerordentliche Macht und Handlung Gottes zu verneinen sei. „Denn Gott hat seine Gnade nicht an die Sacramente gebunden" (Thom. Aq. 3. qu. 69. art. 2). „Gott ist nicht an die Sacramente gebunden", sagt Bellarmin (lib. 4. de effect. sacram. c. 11. t. 3. col. 150. D.). Die Taufe ist somit nothwendig, aber diese Nothwendigkeit ist keine unbedingte, sondern eine auf bestimmte Weise geordnete. Und darum unterscheidet man zwischen der Nothwendigkeit unsrerseits und der Nothwendigkeit seitens Gottes; ebenso zwischen dem Nothfall, durch welchen man der Taufe beraubt wird, und der ordentlichen Weise zu taufen. Wir unsrerseits sind nothwendig verpflichtet, die Taufe anzunehmen, wenn wir dieselbe haben können; Gott aber nicht gleicherweise. Wenn darum im Falle der Beraubung oder Unmöglichkeit die Taufe uns versagt wird, so kann Gott nichtsdestoweniger auf außerordentliche Weise in diesem Falle die Gnade der Wiedergeburt in den Nichtgetauften wirken.

39. Aber wenn die einmal Getauften in Sünden verfallen, sollen sie dann auch wieder von Neuem getauft werden?

Wenn die Taufe richtig, nach Christi Einsetzung vollzogen worden ist, so soll man sie nicht wiederholen. (Siehe Chemniz im Exam. concil. Trident. c. 11. p. 88. 2.)

Denn 1. gleichwie die fleischliche Geburt nur eine ist, also ist es auch die geistliche Wiedergeburt. (Augustin. tract. in Joh. t. 8. col. 105. D.)

2. Gleichwie die Beschneidung im ganzen Leben nur einmal am Menschen vollzogen worden ist, so soll auch die Taufe, welche an die Stelle der Beschneidung getreten ist, Col. 2, 11, nur einmal im ganzen Leben begehrt werden.

3. Der Bund, welcher in der Taufe bestätigt ist, bleibt auf Seiten Gottes immer fest und unwandelbar, und der Unglaube der Menschen hebt Gottes Glauben nicht auf, Röm. 3, 3.

4. Gleichwie Christus nur einmal gekreuzigt worden ist, so soll auch die Taufe nicht wiederholt werden. (August. de ver.

et fals. poenitent. t. 4. c. 3. col. 1037. B.) Denn die Taufe ist ein Zeichen des Todes Christi, Röm. 6, 4.

Obige Beweisgründe beruhen auf der Analogie gleicher und ähnlicher Fälle oder Verhältnisse, und von Gleichem gilt Gleiches. Es irren somit die Marcioniten, Hemerobaptisten und Catabaptisten, welche theils eine tägliche Wiederholung der Taufe forderten, theils wenigstens bei schwereren Vergehungen auf einer Wiederholung derselben bestanden (Epiphan. l. 1. de haeres. 42. tom. 3. p. 144. Damascen. haeres. p. 457); dahingegen doch „das Wiedertaufen eines katholischen Christen der erschrecklichste Frevel ist", (Augustin. epist. 203. t. 2. col. 829. A.) und „die solches thun, Christum abermals kreuzigen" (Damascen. lib. 4. orth. fid. c. 10. p. 296).

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe: 1. daß auch das heilige Abendmahl wiederholt ausgetheilt werde (Thom. 3. quaest. 66. art. 9). Es ist dieß a. eine falsche Analogie, weil wir in Betreff des Abendmahls ein ausdrückliches Gebot haben: Solches thut, so oft ihr es trinket 2c. b. Die Taufe ist das Sacrament der Aufnahme in die Kirche, welche nur einmal erfolgt, das Abendmahl aber das der Bestätigung, welche stetig zu wiederholen ist.

2. Die Stelle Apostg. 19, 6, wonach die Jünger Johannis wiedergetauft wurden. (Thomas a. a. O.) — Aber hier wird der Ausdruck falsch gefaßt. Denn es handelt sich hier um die Feuer-, nicht um die Wassertaufe, worüber oben nachzusehen ist.

3. Daß durch die Taufe der Heil. Geist mitgetheilt und der schwache Glaube gestärkt werde. — Hier ist etwas als einzige Ursache aufgestellt, was gar nicht einzige Ursache ist. Denn eben dieses wird auch durch das Wort und den Genuß des Abendmahls, sowie durch die Betrachtung der einmal empfangenen Taufe bewirkt. Denn Gott bleibt hier immer treu, er kann sich selbst nicht läugnen, 2 Tim. 2, 13. Es irren ferner die Novatianer, welche den nach der Taufe Gefallenen die Vergebung absprachen (Epiphan. haeres. 59. l. 2. t. 1. p. 232) — im Widerspruch mit so vielen ganz hellen und klaren Zeugnissen der Schrift. „Und käme ein Mensch auch tausendmal zu Fall und thäte er tausendmal Buße, so verstößt ihn Gott mit nichten" (Athanas. qu. 93. ad Antioch. t. 2. p. 301. C. Siehe oben im Lehrstück von der Buße).

Von den Nebenumständen der heiligen Taufe.

40. Mit welchen Cärimonien soll die Taufe verwaltet werden?

Mit solchen, welche entweder durch die Einsetzungsworte oder durch andre Zeugnisse der Schrift bestimmt sind, als da sind: Gebet, Danksagung und einige andre Erinnerungen, welche die Taufe und deren heilsame Frucht betreffen.

Hier ist der Satz zu beachten: Die Sacramente sollen aufs einfachste mit denjenigen Cärimonien verwaltet werden, deren sich Christus und die Apostel bedient haben. Da aber in der Schrift nicht bestimmt angegeben ist, welche und was für Cärimonien von den Aposteln bei der Taufhandlung gebraucht wurden, so sind auch hier „diejenigen Cärimonien zu beobachten, welche ohne Sünde beobachtet werden können und welche zur Ruhe und guten

Ordnung in der Kirche dienlich sind" (Augsburger Confession art. 19. p. 13.). Und zwar soll dieses ein Mitteldiug sein und Sache christlicher Freiheit ohne den Aberglauben, als ob Gott damit ein Dienst geschehe, und ohne die Meinung, daß es also nothwendig sei.

Es irren somit 1. die Papisten, welche nicht sowohl wunderliche, als vielmehr lächerliche Cärimonien bei der Taufhandlung beobachten. Dahin gehört der Gebrauch, den sie machen von Salz, Oel, Chrisam, Kerzen, Taufgewand, Speichel, Anblasen, welche Dinge und Cärimonien die Kraft der Taufe abbilden sollen. (Bellarm. l. 1. de bapt. c. 25. seq. t. 3. col. 324. seq.) Aber a. wo ist solches von Christo vorgeschrieben? b. Wo ist es von den Aposteln hinterlassen und überliefert worden? c. Wo ist es in gleicher Weise und zum gleichen Zweck in der ersten christlichen Kirche gebraucht worden? d. Wo ist es von den rechtgläubigen Kirchenvätern empfohlen? Jedenfalls sind e. die meisten dieser Cärimonien eitel Aberglauben und f. dem rechten und ursprünglichen Gebrauch der Taufe zuwiderlaufend, sowie endlich g. zur Erbauung wenig oder nichts nütze und darum mit Recht veraltet und abgeschafft.

2. Die Calvinisten, welche den Exorcismus, das heißt, die Teufelsbeschwörung in der Taufhandlung als etwas durchaus Gottloses verdammen. (Siehe Beza resp. ad fr. Balduin. vol. 2. p. 227. Bucan. instit. art. 47. qu. 46. p. 639. seq.) Daher sie auch gewisse Kirchen der Augsburgischen Confession, welche den Exorcismus als eine sehr alte, freie, in der Kirche lange Zeit ohne Aergerniß für die wohl Unterrichteten beobachtete Cärimonie beibehalten haben (welche erinnern soll a. an die elende Knechtschaft der Sünde, b. an die Kraft und Wirkung der Taufe, c. an die dem alleinigen Gott geleistete eidliche Verpflichtung, endlich d. an unsern Dienst als Streiter während des ganzen Lebens) — einer greulichen Abgötterei, einer satanischen Teufelsbeschwörung und eines unerträglichen papistischen Aberglaubens beschuldigen, wiewohl ohne allen Grund. Viel besser thäten sie daran, wenn sie den Mißbrauch verdammen, den rechten Gebrauch aber empfehlen würden. In Betreff der in unsern Kirchen üblichen Taufcärimonien sehe man in der Hessischen Kirchenordnung nach.

41. Thut man recht daran, daß man neben anderen Taufgebräuchen bei der Taufe der Kinder auch Gevattern oder Pathen bestellt?

Einer alten Sitte der Kirche gemäß wird dieß mit Recht beibehalten:

1. damit die Gevattern für die getauften Kinder andächtig beten;
2. damit sie von der empfangenen Taufe Zeugen seien;
3. damit sie im Namen der Getauften geloben und antworten;
4. damit sie denselben christliche Namen geben;
5. damit sie, ebensowohl wie die Eltern, dieselben aufs sorgfältigste im Glauben und in der Furcht Gottes unterweisen und zu einem gottseligen Leben und Wandel anleiten.

Manche meinen, dieser Gebrauch sei aus einer Nachahmung der Taufe der Katechumenen entstanden, deren Dionysius Areopagita (lib. hierarch. c. 7. fol. 54. n. 20.) gedenkt, und für welche von Alters her Zeugen und Pathen bestellt zu werden pflegten. Andre schreiben die Einführung desselben

dem römischen Bischof Hyginus ums Jahr 154 n. Chr. zu, dessen Decret Gratianus mittheilt (de consecr. dist. 4. c. 99.). Auch Tertullian gedenkt desselben (l. de coron. milit. et vincent. t. 2. qu. 341. c. 4.), sagt aber nicht ausdrücklich, durch wen oder auf welche Weise ein solches Pathenamt übernommen worden sei. (Centur. 3. Magdeb. c. 6. f. 125. n. 50.) Es ist dieß also nicht allein ein sehr alter, sondern auch ein sehr nützlicher Gebrauch. Wider denselben aber sündigen diejenigen schwer, welche entweder abgesagte Feinde des reinen christlichen Glaubens, oder Lästerer, Ehebrecher, Hurer, Wucherer und andre offenbar gottlose Menschen zu diesem heiligen Gevatternamte bestellen. Denn wie können diese und jene den Zweck desselben erfüllen? Was hat die Gerechtigkeit für Gemeinschaft mit der Ungerechtigkeit? 2 Cor. 6, 14. 15.

Es irren in diesem Stück die Papisten, welche sich erträumen, daß aus diesem Gebrauch der Bürgschaftsleistung eine geistliche Verwandtschaft entspringe, welche ein Ehehinderniß zwischen Pathen und deren Pathenkindern bilde. (Bellarm. lib. 1. de matrimon. c. 30. t. 3. col. 1438. D.) Aber wenn die geistliche Verwandtschaft, welche nach Anweisung des Wortes Gottes von Christo selbst herrührt, in dem wir alle Brüder und Schwestern sind, Matth. 23, 8, kein Ehehinderniß ist, wie viel weniger wird jene Pathenverwandtschaft ein solches sein, die doch auf einer menschlichen Einrichtung beruht? Hier merke man sich das Eine: Wenn in unsern Kirchen die Pathen gefragt werden: „N. N. glaubst du an Gott den Vater, Sohn und Heiligen Geist“ 2c.? — und sie antworten: „Ja“, oder: „Ich glaube“, so geschieht das nicht deßwegen, weil etwa die Kinder entweder schon vor der Taufe den Glauben haben, oder auf den Glauben der Pathen getauft werden, sondern der Pathe wiederholt das, was Christus, als der Mund der Kinder, für sie im Evangelium bezeugt hat, daß nämlich die Kinder glauben, und daß ihrer das Himmelreich sei, Matth. 18, 6. Marc. 9, 42.

42. Zu welcher Zeit, Tag und Stunde soll die Taufe verrichtet werden?

Es steht den Christen frei, die Taufe zu irgend einer Zeit, Tag und Stunde zu vollziehen, da dieselben an Tage, Monate, Zeiten, Jahre und Sabbather nicht gebunden sind. Gal. 4, 9. 10. Col. 2, 16.

Im Irrthum befinden sich daher die Papisten, indem sie von alten Zeiten her durch die Decrete des canonischen Rechts und die Verordnungen der römischen Päpste gehalten sind, nur zur Oster- und Pfingstzeit zu taufen, und zwar auf den Grund hin, weil Petrus am Tag der Pfingsten dreitausend Menschen getauft habe. (De consecrat. dist. 4. c. 11. 16. Bellarm. l. 1. de bapt. c. 26. t. 3. col. 329. B. seq.) Wie ungereimt! Andre von den Papisten haben die neunte Stunde für die Taufe festgesetzt, weil zu dieser Stunde dem Petrus im Gebet geoffenbart worden sei, daß er die Heiden zur Taufe annehmen und den Cornelius taufen solle. Lächerlich! Nichts beweist gegen uns das Exempel der Beschneidung, die genau am achten Tag zu vollziehen war. Denn die Analogie ist falsch, sofern wohl in Betreff der Beschneidung ein ausdrücklicher Befehl vorliegt, nicht aber in Bezug auf die Taufe. Darum ist mit Recht auf einem Concil, dem 66 Bischöfe beiwohnten, aus Gründen, die dem Worte Gottes entnommen waren, bestimmt worden, daß die Taufe nicht wegen der Aehnlichkeit mit der Beschnei-

dung auf den achten Tag zu verschieben, sondern den Neugebornen ohne Aufschub zu gewähren, und daß darum Niemand von der Taufe auszuschließen sei. (Siehe Cyprian. ep. 8. l. 3. p. 83. Ferner tom. 1. concilior. col. 390. b.) Denn so wenig wie die Person, sieht Gott das Alter an, dieweil er sich Allen auf ganz gleiche Weise zur Erlangung seiner himmlischen Gnade als Vater erzeigt (Derselbe a. a. O.).

Ferner haben geirrt die Cliniker, welche die Taufe bis zur allerletzten Lebenszeit verschoben, und ihren Namen daher hatten, daß sie auf einem Bette ausgestreckt und bei unmittelbarer Nähe des Todes getauft wurden. (Siehe Cyprian. lib. 4. ep. 7. p. 122.)

43. An welchem Orte endlich soll die Taufe verrichtet werden?

Zwar ist auch dieses der christlichen Freiheit überlassen. Weil indessen in der Kirche Alles ordentlich und ehrlich zugehen soll, so ist es recht gehandelt, wenn, außer im Falle der Noth, die Taufe nur in der öffentlichen Versammlung der Kirche verrichtet wird.

Die Apostel haben an jedem beliebigen Orte getauft, Apostg. 2, 41. 8, 38. 10, 47. 16, 33. In der christlichen Kirche aber ist es Sitte geworden, in den Gotteshäusern gewisse Taufgefäße — ob von Holz oder Stein oder Erz, ist gleichgiltig — aufzustellen, deren man sich zum Taufen bedient. Hiebei aber wird billig der Nothfall ausgenommen. Denn was sollte, im Falle ein solcher vorliegt, dem Taufen zu Hause im Wege stehen? Im Irrthum befinden sich die Calvinisten, welche behaupten, daß die Taufe nur in der öffentlichen Versammlung der Kirche vollzogen werden dürfe. (Beza quaest. et resp. q. 151. vol. 3. p. 349.) Aber dann hätte es auch den Aposteln nicht frei gestanden, in Flüssen und Häusern zu taufen. Nichts beweist der Einwurf, daß auch die Beschneidung nur an öffentlichen Orten verrichtet worden sei. Denn womit will man das beweisen? Ist nicht des Moses Sohn in einer Herberge beschnitten worden? 2 Mos. 4, 24. 25. Ist nicht Johannes in einem Privathause am achten Tage in Gegenwart seiner Mutter, die Wöchnerin war, beschnitten worden? Luc. 1, 59. folg. Ist nicht auch das Abendmahl in einer Herberge gehalten worden? Luc. 22, 10. 12. Für uns ist die Kirche da, wo Zwei oder Drei in Christi Namen versammelt sind, und Christus selbst mitten unter ihnen ist, Matth. 18, 20.

Das Fünfte Hauptstück.

Vom heiligen Abendmahl.

1. Welches ist das fünfte Hauptstück des Katechismus und das andere Sacrament des N. Test.?

Das Sacrament des Altars oder das heilige Abendmahl.

2. Warum nennst du das heilige Abendmahl das Sacrament des Altars?

Darum, weil man es von Alters her in der christlichen Kirche auf einem Altar zu feiern pflegte.

Siehe Canones Apostolorum l. 4. vol. 1. concil. p. 14. — Euseb. lib. 1. demonstr. ev. c. 6. p. 213. A. — Augustin. 8. de civ. d. c. ult. t. 5. col. 491. C. lib. 9. confesss. c. 13. t. 1. col. 160. C.

3. Was versteht man unter dem Wort Altar?

Unter dem Wort Altar versteht man den Tisch, auf dem die Gaben der Christen gesammelt wurden, aus denen man das absonderte, was zur Feier des heiligen Abendmahls erforderlich war; das Uebriggebliebene diente zum Unterhalt der Kirchendiener und zur Erquickung der Armen.

Hievon zeugen von den älteren Kirchenvätern Origenes (hom. 11. in Num. 18. p. 209.) und Theodoret (hist. eccles. lib. 5. c. 17. p. 416. F. 417. A.). Daher ohne Zweifel ist es heutiges Tages noch an manchen Orten gebräuchlich, daß die Communicanten ein Geldopfer auf dem Altar des Herrn niederlegen zum Besten entweder des Predigers oder der Armen. Diese Gaben haben auch den alten Namen noch, nämlich: Opfer oder Oblaten, lateinisch hostiae, oblationes, oblata, und zwar deßhalb, weil sie vom Apostel ein Gott angenehmes Opfer (*θυσία*) genannt werden. Daher kam es auch, daß von diesen Opfern der Tisch des Herrn, auch der tragbare, Altar — und das heilige Abendmahl das Sacrament des Altars genannt wurde, wie nicht blos Dr. Luther, sondern gleichermaßen schon St. Augustin mittelst eines uneigentlichen, übertragenen Gebrauchs des Wortes dieselben genannt hat. (August. lib. 10. de C. D. c. 6. t. 5. col. 546. C.)

4. Wenn sonach ein Tisch so viel ist wie ein Altar, warum bedienen wir uns bei der Feier des heiligen Abendmahls nach dem Beispiele Christi selbst nicht lieber eines Tisches als eines Altars?

Zwar steht beides in christlicher Freiheit; allein weil Christus

1. die Altäre nicht verboten,

2. auch den Gebrauch eines hölzernen Tisches nicht geboten hat, und da

3. die Heil. Schrift auch nirgends etwas davon sagt, ob sich Christus eines Tisches bedient habe, noch ob derselbe von Holz oder Stein gewesen sei, so bedienen wir uns nach christlicher Freiheit jener steinernen Tische, welche nur die äußerliche Gestalt von Altären haben.

Denn weder Stein noch die äußere Form machen den eigentlich so genannten Altar aus, sondern nur die Bestimmung zum Opfern ist es, welche das eigentliche Wesen des Altars ausmacht. Für uns, die wir keine eigentlichen Opfer haben, ist folglich der Altar dasselbe, was der Tisch ist, und der Tisch dasselbe, was der Altar; und ob nun diese Altäre von Holz oder Stein, ob sie feststehend oder beweglich seien, ob sie die Gestalt eines gewöhnlichen Tisches oder die eines Altars haben, das ist uns völlig gleichgiltig. Es irren somit die Calvinisten, welche alle Altäre insgesammt abbrechen, vernichten und, nicht ohne das größte Aergerniß für die Schwachen, aus den reformirten Kirchen verbannen. (Siehe Calvin. institut. l. 4. c. 18. f. 12. p. 929. Naum. assert. pag. 12. seq.) Nichts beweisen folgende Einwürfe derselben:

1. Daß die Altäre zuerst vom römischen Papst Silvester des Meßopfers wegen eingeführt worden seien (siehe Naum. a. a. O. p. 17.). Denn dieß beruht auf einem falschen Zeugniß, da schon lange vorher, als weder ein Papst Silvester noch die abgöttische Messe existirte, die heiligen Tische Altäre genannt wurden, wie bei Origenes (hom. 9. 11. in Num. t. 1. pag. 210.; hom. 10. in Joh.) und anderen sehr alten Kirchenvätern zu lesen ist. Ferner: was geht denn dieß uns an, da wir ja weder eine Messe noch ein eigentlich so genanntes Opfer haben?

2. Daß wir im N. Test. keine Opfer haben, folglich auch keine Altäre haben dürfen, da von solchen nur mit Beziehung auf Opfer die Rede sein könne (Naum. a. a. O. p. 13.). — Hier ist ein falsches Beziehungsverhältniß zu Grunde gelegt. Denn es findet zwischen Altar und Opfer keine immerwährende Beziehung statt, da es auch einen Altar ohne Opfer geben kann und ein solcher oft zu andern Zwecken errichtet wird, wie der Altar der Rubeniter und Gaditer, welcher nicht zum Opfer und Brandopfer erbaut war 2c., Jos. 22, 26. Auch kann ein Opfer sein ohne Altar, wie Herodot (Clio lib. 1. p. 29.) von den Persern schreibt, daß sie keine Altäre errichten und doch opfern.

3. Daß auf sehr vielen Altären vormals das Meßopfer gefeiert und dieselben dadurch verunreinigt worden seien (Naum. p. 13.). Aber hiebei wird übersehen, daß der Mißbrauch nur ein zufälliger Nebenumstand ist. Was denn aber dann? Mögen sie durch den Mißbrauch immerhin verunreinigt worden sein, so sind sie doch jetzt, da der rechte und ursprüngliche Gebrauch des heiligen Abendmahls wiederhergestellt ist, wieder gereinigt. Ferner gebrauchen wir ja auch die Kirchen selbst, die Kanzeln, die Taufsteine, die Glocken und anderes, das im Papstthum errichtet und verschiedentlich verunreinigt worden ist, nichtsdestoweniger. Warum sollten wir also nicht gleichermaßen auch die Altäre gebrauchen können? — da doch den Reinen Alles rein ist, Tit. 1, 15; und für sich Nichts unrein ist, sondern dem, der es für unrein achtet, Röm. 14, 21. Keine Bohne werth ist der Unterschied, den sie hier aufstellen zwischen den nächstliegenden Mitteln und Werkzeugen der Abgötterei, zu welchen die Altäre gehören sollen, die man zerstören müsse, und zwischen den entfernteren, wie z. B. den Kirchen, welche nicht zu zerstören seien. (Siehe Naum. assert. p. 15.) Denn a. der Herr gebietet im A. Test., auch die Haine, in welchen Altäre errichtet waren, anzuzünden. Folglich wären auch die Kirchen zu zerstören. b. Der Kelch und der Hostienteller sind die nächstliegenden Mittel und Werkzeuge der Messe, nicht aber der Altar. Folglich wären jene zu vernichten, nicht aber dieser. c. Eine gewisse Art von Abgötterei wurde von den Papisten unmittelbar in den Kirchen, nicht an und auf den Altären getrieben, und wurde d. auf den Kanzeln aufs nachdrücklichste vertheidigt 2c.

4. Daß Gott mit allem Ernst befohlen habe, die Altäre der Heiden zu zerstören. (A. a. O. p. 14.) — Aber hier findet gar keine Gleichheit statt. Denn a. im A. Test. wollte Gott, daß ihm nur an dem Orte, den er selbst erwählt habe, ein Altar errichtet werde, 2 Mos. 20, 24. b. Die heidnischen Altäre standen an öffentlichen Orten zum Zweck des Götzendienstes und gaben Aergerniß. Nun aber ist im N. Test. a. der Umstand des Ortes ganz und gar verschwunden, Hebr. 7, 18. 8, 6. b. Unsre Altäre stehen nicht an öffentlichen Orten zum Zweck des Götzendienstes und geben kein Aergerniß. Darum ist die Folgerung der Gegner unstatthaft. Durch diese Unterscheidung wird auch der Gegenbeweis zu Schanden, den sie dem Exempel des Hiskias entnehmen, welcher die eherne Schlange zerbrach, 2 Kön. 18, 4.

5. Warum heißt aber dieses Sacrament ein Abendmahl?

Es heißt ein Abendmahl, weil es Abends nach der Passahmahlzeit eingesetzt worden ist, Matth. 26, 20. 26 folg.

6. Warum heißt es des Herrn Abendmahl?

Des Herrn Abendmahl heißt es von seinem Urheber oder Stifter, weil es von unserm Herrn Jesu Christo zuerst eingesetzt worden ist. Matth. 26, 26 ff. 1 Cor. 11, 23. 24.

7. Was ist das heilige Abendmahl?

Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.

Oder:

Das heilige Abendmahl ist ein Sacrament oder eine von Gott eingesetzte Handlung, in welcher unser Herr Jesus Christus selbst gegenwärtig ist und uns mit Brod und Wein seinen wahren Leib und Blut darreicht zur gewissesten Versicherung, daß wir Vergebung der Sünden haben und mit ihm ewig leben sollen.

8. Wo stehen die Worte der Einsetzung des heiligen Abendmahls geschrieben?

So schreiben die heiligen Evangelisten Matthäus (26, 26), Marcus (14, 22), Lucas (22, 19) und St. Paulus (1 Cor. 11, 23. 24):

Unser Herr Jesus Christus in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er das Brod, dankte und brach's und gab's seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Solches thut zu meinem Gedächtniß. Desselbigen gleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahl, dankte und gab ihnen den und sprach: Nehmet hin und trinket alle daraus; dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß.

Die erste Definition ist von Luther, die zweite aus der Hessischen Kirchenordnung genommen. (fol. 157.) Wer da will, mag noch Folgendes dazu nehmen: Das heilige Abendmahl ist das zweite Sacrament des N. Test., von Christo eingesetzt, darinnen uns Christus mit dem gesegneten Brod seinen Leib zu essen, und mit dem gesegneten Wein sein Blut zu trinken wahrhaft darreicht, seiner und aller seiner Wohlthaten zu gedenken und dieselbigen kräftiglich zu versiegeln.

Der definirte Begriff ist das Abendmahl des Herrn, welches so vom Apostel genannt wird, 1 Cor. 11, 20. Die eben angegebene Bezeichnung desselben ist hergenommen a. von der Zeit der Einsetzung; b. von der her=

vorbringenden wirkenden Ursache oder dem Stifter; wiewohl es c. auch vom Endzweck so genannt wird, weil es zum Gedächtniß des Herrn gefeiert wird, 1 Cor. 11, 26; sowie auch d. von der Zeit der Feier, weil es in der apostolischen Kirche meistens am Sonntag oder an des Herrn Tag gefeiert zu werden pflegte, Apostg. 20, 7.

Es wird 2. auch genannt der Tisch des Herrn, 1 Cor. 10, 21; und zwar geschieht dieß mittelst einer Vertauschung des eigentlichen Ausdrucks, welche auf einer Vergleichung beruht, weil der Herr hier Speise und Trank austheilt, wie dieß sonst über Tisch gebräuchlich ist. Weitere Bezeichnungen sind

3. Communion, das ist Gemeinschaft, wobei die Wirkung anstatt der Ursache gesetzt wird, weil diejenigen, die dieses Sacrament genießen, des Leibes und Blutes Christi theilhaftig gemacht werden, daher die, welche es genießen, auch Communicanten genannt werden.

4. Eucharistie oder Danksagung, vom Endzweck, nämlich wegen der Danksagung, ohne welche das Abendmahl nicht gefeiert werden kann.

5. Synaxis, das ist Versammlung, mit Beziehung a. auf die Eigenschaft, daß das Abendmahl in der öffentlichen Versammlung Vieler gefeiert wird, 1 Cor. 11, 20; b. auf die Ursache, weil es ein Band öffentlicher Zusammenkünfte ist; c. auf die Eigenschaft, daß es ein Zeichen der Verbindung der Christen unter einander ist, 1 Cor. 10, 17.

6. Liebesmahl (*ἀγάπη*), wie die Alten es nennen, und zwar mit Rücksicht auf den Zweck, wie wenn man sagen würde: ein heiliges Mahl, eingesetzt, um die Liebe zu bezeugen. Ebenso

7. eine Gabe (wobei wiederum der eigentliche Begriff mit einem andern vertauscht wird), wegen der Gaben, Collecten und Schenkungen, die zu Gunsten der Armen dargebracht wurden. Ebenso in übertragenem Sinne

8. ein Opfer und Brandopfer wegen des Gebets und der Erinnerung an das Opfer Christi, einmal für uns am Kreuze dargebracht. Endlich

9. eine Messe, welche Bezeichnung die Augsburgische Confession nur dem Namen nach beibehalten, der Sache, das ist der papistischen Definition nach, jedoch ausdrücklich verworfen hat. Was die Väter sonst für Bezeichnungen gebraucht haben, findet man bei Dr. Pelargus verzeichnet (Comp. theol. loc. 23. p. 324. seq.).

Der Gattungsbegriff in der Definition ist: Sacrament oder Handlung, und zwar eine von Gott eingesetzte Handlung, weil das Abendmahl mit solchen Ausdrücken beschrieben wird, welche eine Handlung voraussetzen, als: Esset, trinket, solches thut. Daher der Satz: Wo kein Essen und Trinken ist, da ist auch kein Abendmahl des Herrn. Dr. Luther setzt anstatt des Gattungsbegriffs den wahren Leib und das wahre Blut Christi. Deßhalb wollen ihn die Logiker wieder ohne allen Grund schulmeistern, weil die Gattung und der definirte Begriff nicht in dieselbe Kategorie gehören; denn Leib und Blut fallen unter die Kategorie der Substanz, dagegen Abendmahl unter die der Handlung. Aber sie verbinden und trennen die Begriffe verkehrt und legen dem bedingt Geltenden unbedingte Geltung bei. Denn Dr. Luther sagt nicht, das heilige Abendmahl sei Leib und Blut schlechthin, sondern nur bedingter Weise, nämlich sofern es zum Essen und Trinken eingesetzt ist, oder sofern es ein Essen des Leibes und Trinken des Blutes ist.

Der Artunterschied ist bestimmt a. nach der wirkenden Ursache, nämlich Christus; b. nach der Materie oder den Dingen, aus denen es besteht, deren zweierlei sind, nämlich erstlich: ein irdisches, Brod und Wein, und zweitens ein himmlisches, nämlich Leib und Blut, wozu eine genauere Bestimmung

beigefügt ist, nämlich: der wahre Leib und das wahre Blut, damit dieser Leib unterschieden werde von dem geistlichen Leib (der Kirche) und dem bildlichen oder typischen; c. nach der wesentlichen Form des Abendmahls, nämlich dem Essen des Leibes mit dem Brod, und dem Trinken des Blutes mit dem Wein. Hier bezeichnet der Ausdruck „mit", und ebenso die andern gleichbedeutenden „in" und „unter": I. Die Einheit des Essens und Trinkens, welche der Einheit des Sacraments und der sacramentlichen Vereinigung entspricht. Hier gilt der Satz: Das Essen des Brodes und des Leibes ist ein einiges, ungetheiltes; das Trinken des Weines und des Blutes ist ein einiges, ungetheiltes. Daher geschieht dieses sacramentliche Essen nicht am Brod allein, denn dann wäre es ein natürliches Essen; auch nicht am Leib Christi allein, denn dann wäre es ein geistliches Essen; sondern es geschieht am Brod und am Leib Christi zugleich, nach Art der sacramentlichen Vereinigung. Hievon wird weiter unten die Rede sein. II. Jene Ausdrücke zeigen an, daß Brod und Wein im Abendmahl nicht reine, bloße und leere Symbole oder Zeichen seien, welche Christi Leib und Blut blos bedeuten, sondern solche, welche den wahren Leib und das wahre Blut in einem Geheimniß uns zum Essen und Trinken wahrhaft darreichen.

Der Artunterschied ist ferner bestimmt nach dem Zweck und der zweifachen Wirkung, nämlich a. Christi Gedächtniß; b. der Versicherung der Vergebung der Sünden, des ewigen Lebens und aller Wohlthaten. Hievon wird im Folgenden noch besonders die Rede sein.

Von der wirkenden Ursache oder dem Stifter des heiligen Abendmahls.

9. Wer ist der Urheber und Stifter des heiligen Abendmahls?

Der erste und oberste Urheber ist unser Herr Jesus Christus, der Gottmensch, der Wahrhaftige, Allweise und Allmächtige, Matth. 26, 26.

Ich sage: 1. „der Gottmensch", um die göttliche Hoheit dieses himmlischen Stifters und die Gewißheit unsers Glaubens zu zeigen. Daraus folgt, daß dieses Sacrament seinen Ursprung und seine Geltung von Gott hat. Denn allein Gott setzt die Sacramente ein. Folglich ist auch der ganze Christus nach beiden Naturen wahrhaft und wesentlich in demselben gegenwärtig. Denn es wäre ungereimt, wenn der Herr des Mahles nicht bei den Gästen gegenwärtig sein sollte.

2. „Der Wahrhaftige", ja die Wahrheit selbst, Joh. 14, 6. Daraus folgt, daß Alles, was in der Einsetzung dieses Sacraments gegeben ist, über allen Zweifel erhaben und wahr ist.

3. „Der Allweise", in welchem alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, Col. 2, 3; und seiner Weisheit ist keine Zahl, Psalm 147, 5. Daraus folgt, daß er auch tausenderlei Weisen kennt, um die Verheißung seiner Gegenwart in diesem Sacrament zu erfüllen.

4. „Der Allmächtige", als dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18; bei dem kein Ding unmöglich ist, Luc. 1, 37. Daraus folgt, daß er auch Alles erfüllen wird, was er will, eingesetzt und verheißen hat. „Denn seinem Willen läuft die Macht zur Seite", sagt der Damascener (lib. 4. orth. fid. c. 28. p. 396.); oder mit anderen Worten:

Sein Wollen ist Können. Wenn man hierauf wohl achtet, so kann man alle Gegenbeweise der Calvinisten widerlegen, die sie in dieser Frage in Betreff der Unmöglichkeit der Gegenwart Christi aus der Endlichkeit, räumlichen Begrenztheit, Beschaffenheit, Räumlichkeit und andern natürlichen Eigenschaften und Zuständen des Leibes mit großem Fleiß, wiewohl unvernünftig genug, zusammenschmieden. Denn die eigentliche Frage, um die es sich hier handelt, betrifft Christi Willen, ob er nämlich seinen Leib wirklich zu essen geben wolle. Dieser Frage aber gehen sie aus dem Wege und behaupten, solches sei unmöglich. Wir glauben hier ohne Vorwitz und Bosheit Gott, der da in allen Dingen wahrhaftig ist, indem wir an den Ausspruch des Fulgentius denken: „Darum ist in Gottes Verheißungen keine Falschheit, weil es seiner Allmacht nicht schwer fällt, sie zu erfüllen. Und darum fehlt es bei ihm nicht an der Ausführung des Willens, weil sein Wollen selbst nichts Anderes ist, als sein Können und Vermögen. Was er demnach will, das kann er thun, denn so viel er will, gerade ebensoviel kann er leisten. Denn wer immer das Können hat, wenn er will, für den ist das Wollen nichts Anderes als das Können" (lib. 1. ad Monim. c. 12. p. 19. C.).

Von der Materie des heiligen Abendmahls oder den Stücken, daraus es besteht.

10. Woraus besteht das heilige Abendmahl?

Die irdische Materie des Abendmahls, oder das Irdische, daraus es besteht, ist Brod und Wein; die himmlische Materie aber, oder das Himmlische, daraus es besteht, ist der Leib und das Blut Christi.

„Das heilige Abendmahl nämlich besteht aus zwei Dingen, einem irdischen und einem himmlischen" (Iren. lib. 4. adv. haeres. c. 34. p. 264. n. 6). — „Das ist es, was wir behaupten und in allewege zu beweisen suchen, daß nämlich dieses Opfer der Kirche durch zwei Dinge zu Stande gebracht werde und aus zwei Stücken bestehe, nämlich der sichtbaren Gestalt der Elemente (Brod und Wein) und dem unsichtbaren Fleisch und Blut unsers Herrn Jesu Christi" (Prosper. in sent. cit. jur. can. de consecr. dist. 2. h. e. 48). Dieses sind nun die wesentlichen Stücke des heiligen Abendmahls.

Es irren somit die Calvinisten, welche vergeblich den Satz behaupten, daß nur Brod und Wein, nicht aber Christi Leib und Blut die Materie des heiligen Abendmahls bilden. (Beza lib. de carn. Christ. omnipraes. ad Brent. arg. vol. 1. p. 569. Bucan. instit. theol. art. 48. p. 806. Orthod. consens. c. 2. p. 90.) Aber damit widersprechen sie 1. der Einsetzung Christi, in welcher ausdrücklich sowohl eine irdische als eine himmlische Materie angegeben wird: Esset, das ist mein Leib; trinket, das ist mein Blut. 2. Der Natur der Sacramente, der zufolge sie nicht bloße Zeichen sind, sondern auch das bezeichnete Gut mittheilen, wie oben im Lehrstück von den Sacramenten insgemein (Fr. 8) gezeigt worden ist. 3. Dem rechtgläubigen Alterthum. (Siehe außer den oben angeführten Stellen auch Justin. Martyr. apol. 2. pro Christ. tom. 1. p. 98. B. Isych. l. 2. in Levit. c. 8. etc. p. 49. B. Chemnit. in fundament. coenae c. 80. p. 57. seq.) 4. Sich selbst; denn sie selbst behaupten (wie, mögen sie selbst sehen), daß Christi Leib und Blut

dazu gehören, wenn ein Abendmahl zu Stande kommen solle. Ist aber dem so, so müssen diese eine Ursache desselben sein, und zwar entweder die wirkende, oder die Materie, oder die wesentliche Form, oder der Endzweck. Nun bilden sie aber nicht die wirkende Ursache, wie aus dem oben Gesagten erhellt, noch auch die wesentliche Form, noch den Endzweck, wie im Folgenden gezeigt werden wird. Folglich können sie nur die Materie bilden.

Dagegen beweist Nichts der Einwurf, daß dann alle Communicanten des Leibes und Blutes theilhaftig und so die Vergebung der Sünden und das ewige Leben erlangen würden. Denn dieser Einwurf vermengt das, was man auseinanderhalten sollte, nämlich die Substanz oder das Wesen des Sacraments selbst, deren alle theilhaftig werden, wie das Exempel der Taufe zeigt, mit der Frucht und dem Nutzen desselben, welche nur den Gläubigen zufallen. Hievon wird unten noch ausführlicher gehandelt werden.

Zum zweiten irren die **Wiedertäufer**, welche Leib und Blut Christi ganz und gar vom heiligen Abendmahl ausgeschlossen wissen wollen und damit die Einsetzungsworte, so viel auf sie ankommt, in ihrer Schwärmerei außer Kraft setzen. (Siehe Wigand. in anabapt. p. 456.)

Von den irdischen Elementen des heiligen Abendmahls.

I. Vom Brod.

11. Was verstehst du hier unter Brod?

Ich verstehe darunter wahres Brod, welches aus Mehl von gemahlenem Getreide und aus Wasser gebacken und zubereitet ist.

Hieraus folgt, daß man nur wahres, ächtes und natürliches Brod bei der Austheilung des Abendmahls gebrauchen darf. Geirrt haben

1. Die **Gnostiker** und **Manichäer**, welche (es ist abscheulich zu sagen) das Brod mit Menschensamen vermengten. (Siehe Epiphan. lib. 2. haeres. 26. tom. 2. p. 42. Augustin. lib. ad Quodvult. haeres. 46. t. 6. col. 23. D. seq.)

2. Die **Artotyriten**, welche Käse zum Brod gebrauchten (Epiphan. l. 2. H. t. 1. p. 197).

3. Diejenigen **Calvinisten**, welche behaupten, daß man in Gegenden, wo man nicht Getreide genug finden könne, auch das aus zerriebenen Wurzeln und gedörrten Stockfischen bereitete Brod beim Abendmahl gebrauchen dürfe (Beza epist. 2. ad Thom. Tilium vol. 3. p. 195. seq. Bucan. instit. theol. art. 48. qu. 21. p. 662); dahingegen doch keinerlei Verhältniß, auch kein Nothfall die Einsetzung Christi umstoßen kann, auch keine Gegend so entlegen ist, daß man nicht so viel Getreide dahin bringen könnte, als zur Austheilung des heiligen Abendmahls erforderlich ist. Ueberlassen wir daher die Stockfische den Stockfischen und bedienen uns des Brodes.

12. Von welcher Beschaffenheit und Gestalt soll denn jenes Brod sein?

So es nur aus Mehl und Wasser gebacken ist, dann kommt Nichts darauf an, ob es gesäuertes, ob es Weizen- oder Roggenbrod oder aus anderem Getreide bereitet, ob es rund oder länglich oder viereckig oder von welcher anderen Gestalt es sei. Denn

Christus hat weder die eine Art Brod verboten, noch die andre Art geboten. Es ist daher dieß Alles in die christliche Freiheit gestellt.

Somit irren 1. die Papisten, welche meinen, daß man kein anderes, als nur Weizenbrod gebrauchen dürfe. (Thom. 3. qu. 74. art. 3. Gregor. de Valent. euchar. disp. 6. qu. 2. p. 1. tom. 4. p. 95.)

2. Diejenigen Calvinisten, welche steif darauf beharren, daß man durchweg gewöhnliches Brod aus Getreide gebrauchen müsse (Calvin. lib. 4. instit. c. 17. s. 43. p. 916. Bucan. instit. theol. art. 48. qu. 16. p. 660.)

3. Die Griechen, welche vormals gegen die Lateiner behaupteten, daß man beim Abendmahl gesäuertes Brod gebrauchen müsse. (Siehe Pareus de symb. euchar. l. 1. c. 1. p. 6. seq. Bellarm. l. 4. de euchar. c. 7. col. 672. A. cap. 9. col. 680. seq.)

13. Was hältst du von jenen kleinen runden Kuchen oder Brödlein, die man mit dem alten Namen „Hostien" bezeichnet; sind sie wahres Brod?

Warum nicht? Denn

1. bestehen sie aus den wesentlichen Bestandtheilen des Brodes nach Stoff und Form, da sie aus feinem Weizenmehl und Wasser gebacken sind;

2. kommen ihnen auch die außerwesentlichen Eigenschaften des Brodes zu, nämlich die Farbe, der Geschmack, die nährende Kraft 2c. Daher sind sie ohne Zweifel wahrhaftiges Brod.

Der erste Beweis stützt sich auf die wesentlichen Bestandtheile. Sind diese gegeben, so ist damit das Ding selbst gegeben. Denn das Brod wird bereitet aus Wasser und Mehl, die zusammengeknetet und durch äußere Wärme, welche die gröbere Feuchtigkeit verzehrt, in eine feste, eßbare Masse verwandelt werden. Der zweite Beweis stützt sich auf die außerwesentlichen Eigenschaften. Sind diese gegeben, so ist damit auch ihr Subject gegeben.

Es irren somit die Calvinisten, welche nicht nur behaupten, daß die Hostien, welche ihren Namen von den Opfergaben erhalten haben, die in alten Zeiten zum Unterhalt der Prediger und Armen auf dem Altar niedergelegt wurden, kein eigentliches Brod seien, sondern sie auch ebenso gemein als lästerlich als zähen Schleim, Schaum und Nebel 2c., dem alle nährende Kraft fehle, verschreien. (Naum. assert. p. 18. seq. Pareus. l. 1. de symb. sacram. c. 6. p. 64. c. 11. p. 108.) Dieß ist aber eine schändliche Spötterei. Sicherlich kommt den Hostien zu 1. die Definition von Brod. Warum also nicht auch die Sache selbst? Sie haben 2. auch nährende Kraft, wenn sie nämlich in der rechten Weise und genügenden Menge gegessen werden. Wenn sie 3. nicht wahrhaftes Brod wären, so hätten so viele hundert Jahre lang die Kirchen in ganz Europa bei der Austheilung des Abendmahls gar kein wahrhaftes Brod gehabt, und das wäre doch ungereimt.

14. Werden daher jene Hostien mit Recht bei der Austheilung des heiligen Abendmahls gebraucht?

Allerdings werden sie mit Recht einer alten kirchlichen Sitte gemäß gebraucht, weil sie nicht nur wahrhaftiges Brod, sondern auch zum Austheilen und Nehmen ganz besonders bequem sind.

Im Irrthum befinden sich daher die Calvinisten, indem sie zum größten Aergerniß und ohne alle dringende Noth jene Hostien abschaffen und entweder Weizen- oder anderes Brod von Getreide beim heiligen Abendmahl an die Stelle jener setzen und damit die christliche Freiheit, so weit sie es vermögen, untergraben. (Pareus a. a. O. c. 11. p. 106.) Nichts beweisen folgende Einwürfe derselben:

1. Christus habe beim ersten Abendmahl gewöhnliches Brod gebraucht (Pareus a. a. O. p. 110). Dieß beruht auf einer falschen Gleichstellung. Christus hat ungesäuertes Brod gebraucht, 2 Mos. 12, 15; dessen sich auch die Apostel in der ersten christlichen Kirche beim Abendmahl bedient haben, wie Epiphanius bezeugt (l. 1. haeres. 30. t. 1. p. 69), und ebendesselben bedienen auch wir uns. Dagegen die Calvinisten bedienen sich gesäuerten Brodes. Ferner hat Christus ein ziemlich großes Brod gebraucht, weil er es vom Passahmahl nahm. Aber was folgt daraus? Müssen wir etwa deßhalb ebenfalls ein gleichgroßes gebrauchen? Wo aber ist solches befohlen? Besser thun wir daran, wenn wir in diesem Stück die christliche Freiheit wahren.

2. Daß die Hostien a. Aergerniß geben; b. die Lehre des Evangeliums verdunkeln; c. den Aberglauben bestärken (Pareus l. 1. de symb. sacram. c. 6. p. 58. seq. p. 109). Alles falsch. Man beweise es doch! d. Es sei die Meinung damit verbunden, als ob ihr Gebrauch nothwendig und ein Gottesdienst sei. (Ebenders. a. a. O. p. 60.) Dieß ist ungerecht. Wir betrachten ihren Gebrauch als eine vollständig freie und gleichgiltige Cärimonie, ohne daß wir dächten, er sei nothwendig und ein Gottesdienst; so sehr, daß wir uns die Freiheit vorbehalten, den Gebrauch anderen Brodes wieder einzuführen, wenn die Kirche ihre Zustimmung dazu gibt. e. Daß wir deßwegen Andre, die sich der Hostien nicht bedienen, verdammen. (Pareus a. a. O. p. 57.) Wie verkehrt! Daß man die christliche Freiheit aufheben will und daß die Gegner die Hostien, die doch an und für sich freie Mitteldinge sind, für schlechtweg gottlos und sündhaft halten, das verdammen wir.

3. Daß die Hostien von den römischen Päpsten erfunden worden seien, um dem Aberglauben des Meßopfers Vorschub zu leisten (Pareus a. a. O. p. 107. seq.). — Ursache und Zweck sind falsch dargestellt. Ob, von wem, warum und wann die Hostien erfunden worden sind, das läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Wer da kann, der bringe aus der Vergangenheit etwas Haltbares vor. Sicher ist, daß sie eine Reihe von Jahrhunderten hindurch in der Kirche im Gebrauch gewesen sind. Somit bedienen auch wir uns derselben ohne allen Aberglauben gemäß unsrer christlichen Freiheit.

4. Daß sie zur Nährung und Speisung des Körpers nutzlos seien und darum auch nicht analog die geistliche Speise und Nahrung des Leibes Christi darstellen können (Pareus a. a. O. p. 64. seq. p. 108. 109; wo sie auch verächtlich Pfenniglein, Nebel, dünne, schleimige Täfelchen, die sich anstatt des Siegellacks zum Siegeln der Briefe eignen, genannt werden). — a. Der angegebene Zweck ist falsch. Denn Christus hat das Brod im heiligen Abendmahl nicht eingesetzt, damit es die geistliche Nahrung im Bilde darstellen sollte (denn von einer solchen erdichteten Analogie weiß weder Christus noch Paulus etwas), sondern damit es sei ein Mittel der Gemeinschaft seines Leibes, das ist, damit mit dem genossenen Brod zugleich auch der Leib Christi genossen werde. — b. Wenn in der Nährung und Speisung durch das Sacrament eine Analogie läge, so müßte man immer so viel Brod essen, als zur Ernährung und Sättigung erforderlich wäre. Aber diese Analogie verwirft Paulus, 1 Cor. 11, 34. — c. Ja, die natürliche Kraft und Eigenschaft des

Brodes, den Leib zu nähren und zu sättigen, ist im heiligen Abendmahl gar nicht berücksichtigt. Denn „derohalben genießen wir", wie die Worte des Canons von Nicäa lauten, „nicht viel, sondern ganz wenig, damit wir erkennen, daß solches nicht zum Zweck der Sättigung, sondern der Heiligung genossen werde" (L. 3. decret. de div. mensa, vol. 1. concil. p. 557).

5. Daß die, welche die Hostie empfangen, nicht Eines Brodes theilhaftig werden, 1 Cor. 10, 17 (Bucan. inst. l. 48. qu. 17. p. 660). — Denn es heißt: Ein Brod, nicht mit Rücksicht auf die ununterbrochene oder unzertheilte Ausdehnung im Raum, sondern mit Rücksicht auf den inneren oder Art-Unterschied, wegen der Einheit seines sacramentlichen Amtes, welches darin besteht, daß es ein Symbol oder Zeichen sein soll vom Essen des Leibes Christi. Ferner sind der Eine mystische Leib die hin und wieder zerstreuten Kirchen, in welchen einerlei Brod einerlei Amt hat, wenn es auch, was die Größe und Menge betrifft, viel Brod ist.

15. Was ist aber vom Brechen des Brodes zu halten: ist solches beim heiligen Abendmahl nothwendig?

Zwar ist die Austheilung des Brodes nöthig, aber die Art der Austheilung ist eine gleichgiltige Sache. Ob also das Brod vor oder nach der Austheilung mit einem Messer zerschnitten, oder mit dem Finger gebrochen, oder auf irgend eine andre Weise zur Austheilung zubereitet werde: darauf kommt Nichts an, weil es in beiden Fällen seinen Endzweck erreicht; wenn es nur dazu gebrochen wird, um unter die Communicanten ausgetheilt zu werden.

16. Scheint aber nicht das Brodbrechen dennoch, nicht allein zum Zweck der Austheilung, sondern auch schon deßwegen hoch vonnöthen, damit dadurch das Brechen des Leibes Christi am Kreuz vorgestellt und abgebildet werde?

Weg mit einem solchen erdichteten Abbilden; denn

1. davon findet sich Nichts in den Worten der Einsetzung;

2. das Amt des Brodes im heiligen Abendmahl ist nicht, daß es bedeute, vorstelle und abbilde, sondern daß es sei die Gemeinschaft, das geheiligte Mittel oder Werkzeug der Darreichung und Austheilung des Leibes Christi zum Essen, und zum Genießen aller seiner Wohlthaten, 1 Cor. 10, 16;

3. die Schrift verneint es ausdrücklich, daß Christi Leib, eigentlich zu reden, am Kreuze gebrochen worden sei, Joh. 19, 33. 36: wie kann daher das Brechen des Brodes in mehrere Stücklein eine Abbildung der Brechung des Leibes Christi sein?

4. das Passahlamm im A. Test. bildete Christi Leib nicht darin vor, daß es zerbrochen worden wäre, 2 Mos. 12, 46. 4 Mos. 9, 12; also thut dieß noch viel weniger ein Brechen im N. Test.;

5. wenn diese Vorbildung bei dem Brode statthätte, so würde nothwendig auch eine Vergießung des Weines zur Bezeichnung der

Vergießung des Blutes Christi erfordert werden. Nun aber findet sich von einer solchen Vergießung Nichts in den Worten der Einsetzung. Folglich hat auch die Vorbildung bei dem Brode nicht statt.

Der erste Beweis gründet sich auf das unmittelbare göttliche Zeugniß in den Worten der Einsetzung. In denselben wird zwar einer Brechung gedacht, aber einer Vorbildung mit keiner Silbe.

Der zweite Beweis beruht auf dem Zweck und Amt des Brodes;

Der dritte auf dem göttlichen Zeugniß, welches das Gegentheil erweist. Denn Christi Leib ist nicht in einzelne Stücke zerbrochen worden, sowie das ganze Brod zerstückelt wird. Wenn denn ein Brechen des Leibes Christi nicht stattgefunden hat, so kann das Brod ein solches auch nicht bildlich darstellen.

Der vierte Beweis beruht auf einem Vergleich ungleicher Dinge und schließt von der Verneinung des größeren auf die Verneinung des kleineren. Denn viel deutlicher hätte jene Vorbildung am Passahlamm statthaben können.

Der fünfte Beweis geht aus von einem Vergleich gleichartiger Dinge. Was bei dem einen von zwei gleichen Dingen nicht gilt, das gilt auch nicht beim andern.

Es irren demnach die **Calvinisten** mit ihrer Behauptung, daß das Brod im Abendmahl nothwendig zu dem Ende gebrochen werden müsse, daß es das Brechen des Leibes Christi am Kreuz bildlich darstelle und vor Augen führe; daher sie auch wider die Vernunft und ganz ungeschickt den Satz verfechten, daß das Brodbrechen gar vollends ein wesentliches oder zur Vollständigkeit des Sacraments nothwendiges Stück desselben sei. (Pareus lib. 2. de rit. fraction. c. 8. p. 174. Bucan. institut. art. 48. q. 27. p. 666.)

Nichts beweisen folgende Gegenbeweise der Gegner: 1. Das Exempel Christi, welcher das Brod gebrochen habe; ebensowenig das der Apostel und der ältesten christlichen Kirche, welche nach Christi Vorbild ebenfalls das Brod gebrochen haben. (Pareus a. a. O. 2. c. 9. p. 179. c. 14. p. 209.) Denn die Gleichstellung ist falsch, da es sich um Ungleiches handelt: a. was das in Rede stehende Brod selbst betrifft. Denn Christus hatte ein ziemlich großes Brod, wie solches auch bei den Aposteln und der ersten christlichen Kirche im Gebrauche war; und dieses mußte, um vertheilt werden zu können, nothwendig gebrochen werden. Da aber wir kleine Brode gebrauchen, die schon vorher zur leichten Vertheilung zubereitet sind: warum sollte man diese von neuem brechen oder zum wenigsten mit dem Finger verkleinern? b. Was den Zweck anbetrifft. Denn Christus hat das Brod keineswegs zu dem Zwecke gebrochen, um das Leiden und Brechen seines Leibes bildlich darzustellen, sondern um es unter die Jünger zu vertheilen. c. Auch hat er nicht befohlen, daß auch wir zum Zweck jener Darstellung es brechen sollen. Wo, wo steht denn davon auch nur ein Buchstabe zu lesen? Folglich gilt hier die Regel: Wir sind nicht gebunden, nachzuthun, was Christus gethan hat, es sei denn, daß er es ausdrücklich befohlen habe.

2. Christus habe es befohlen mit den Worten: Solches thut rc. (Pareus a. a. O. 1. p. 186). — Denn Paulus bezeugt ausdrücklich 1 Cor. 11, 25. 26, daß dieses Gebot nicht auf alles Vorhergehende ohne Unterschied, sondern daß es nur auf die hauptsächlichen Stücke auszudehnen sei, nämlich auf das Essen und Trinken. Denn a. Paulus sagt: „Solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß"; und: „So oft ihr von diesem Brod esset (nicht: brechet), sollt ihr des Herrn Tod verkündigen." b. Gesetzt — aber noch lange nicht zugegeben, — daß der Ausdruck „thut" auch auf das Brechen zu beziehen sei,

wie will man denn daraus jene bildliche Bedeutung des Brechens beweisen, deren Christus mit keiner Silbe gedenkt? c. Wenn jene bildliche Bedeutung des Sacraments gar nicht statthat, so ist das Brechen des Brodes für uns ein freies Mitteldding. Daher erläutern wir das eben Gesagte an einem ähnlichen Beispiel: Taufen bedeutet eigentlich das Eintauchen ins Wasser. Wie es aber thöricht wäre, hieraus zu schließen, daß auch jetzt noch ein solch vollständiges Eintauchen ins Wasser nothwendig sei a. wegen des Befehlswortes Christi: Taufet; b. wegen des Exempels Christi, und c. des der Apostel, und d. des der ältesten christlichen Kirche, — gleichermaßen wäre es auch thöricht zu behaupten, daß das Brodbrechen aus denselben Gründen unumgänglich nothwendig sei. Wiederum: Gleichwie es genügt, daß die Taufe ist ein Wasserbad im Wort, Eph. 5, 26; sowie der Wiedergeburt und Erneuerung im Heil. Geist, Tit. 3, 5, und es deßhalb gleichgiltig ist, ob der Mensch vollständig untergetaucht, oder nur mit Wasser im Namen der allerheiligsten Dreieinigkeit besprengt werde, wofern es nur ein Wasserbad im Wort wahrhaft sei und bleibe: gleichermaßen genügt auch im heiligen Abendmahl die Austheilung des Brodes unter die Communicanten, und es macht keinen Unterschied, ob dasselbe vor der Handlung oder während derselben mit den Fingern zertheilt oder mit dem Messer in Stücke zerschnitten, oder auf eine andre Art zubereitet wird, wofern es nur nach Christi Einsetzung ausgetheilt und genossen wird.

3. Der Spruch 1 Cor. 10, 16: „Das Brod, das wir brechen" rc. (Pareus a. a. O. c. 6. p. 156. seq. c. 13. p. 203. seq.). Denn „brechen" bedeutet hier dasselbe wie „austheilen"; denn a. der Apostel setzt deßwegen nur das Wort „brechen", mit Auslassung des Wortes „austheilen", um die Austheilung damit anzudeuten, und zwar nach dem gewöhnlichen hebräischen Sprachgebrauch, wonach „brechen" gesagt wird anstatt „austheilen", wie Jes. 58, 7: „Brich dem Hungrigen dein Brod". b. Nicht das Brechen des Brodes selbst an und für sich, sofern es nur eine Zerstückelung des ganzen Brodes in Theile ist, sondern die Austheilung des in Stücke gebrochenen Brodes ist die wahre Gemeinschaft des Leibes Christi. Wo redet denn aber der Apostel hier auch nur mit einer Silbe von einer bildlichen Bedeutung des Brechens?

4. Der Ausdruck: „der für euch gebrochen wird", 1 Cor. 11, 24. (Derselbe c. 7. p. 103. cap. 12. p. 194. seq.) — Denn auch hier ist der Ausdruck „gebrochen werden" nicht eigentlich, und noch viel weniger figürlich oder als bildliche Darstellung von etwas Anderem zu verstehen. Das Letztere nicht; denn bildliche Darstellung ist dem Paulus etwas ganz und gar Unbekanntes. Das Erstere nicht; denn sonst würde Paulus dem Johannes widersprechen, Joh. 19, 36. Daraus folgt, daß der Ausdruck in metaphorischem oder übertragenem Sinne zu verstehen sei als Bezeichnung der Hingabe in den allerschmählichsten und bittersten Tod, wie der Tod derer zu sein pflegt, deren Glieder mit dem Rad gebrochen werden.

5. Wenn das Danken und Segnen, welches vorangeht, und die Austheilung, welche nachfolgt, nothwendig seien, so sei gleichermaßen auch das Brechen, welches die Mitte zwischen beiden einnehme, nothwendig. (Derselbe c. 10. p. 183.) — Denn dieß ist keineswegs eine nothwendige Schlußfolge. Darum kehren wir das Verhältniß um: Gleichwie das Danksagen und Segnen nothwendig, die Form dagegen, die Art und Weise desselben ein freies Mitteldding ist, weil die Worte, mit denen Christus gedankt und den Segen gesprochen hat, nicht mitgetheilt werden: so ist auch das Brechen nothwendig zur Austheilung des Brodes unter die Communicanten; ob es aber vor der

Handlung, oder während derselben stattfinden, ob das Brod mit dem Messer zerschnitten oder mit den Fingern zerbrochen, oder auf irgend eine andre Weise zur Austheilung zubereitet werden solle, das bleibt der christlichen Freiheit überlassen. Nur daß Alles ordentlich und ehrlich zugehe. (Siehe hierüber „Der hessischen Theologen Motiven und Ursachen", wo dieß Alles weiter ausgeführt ist.)

17. Wenn nun der Gebrauch der Hostien und des Brodbrechens ein freies Mittelding ist: wäre es demnach nicht besser, die Hostien abzuschaffen und gewöhnliches Brod an ihrer Statt beim Abendmahl zu gebrauchen, und dieses bei der Abendmahlshandlung nach dem Exempel Christi, der Apostel und der ersten christlichen Kirche zu brechen?

Sicherlich, wenn nämlich diese Neuerung in den Cärimonien angenommen würde

1. als ein durchaus freies Mittelding;
2. mit einhelliger Zustimmung der Kirche;
3. ohne Aergerniß für die Schwächeren;
4. ohne daß die wahre und reine Lehre dadurch verderbt und gefälscht würde;
5. ohne daß andere Kirchen, welche gemäß ihrer christlichen Freiheit diesen Gebrauch nicht haben, darob verdammt würden:

alsdann könnte man sich derselben wohl gebrauchen.

Aber da dieselbige heutiges Tages eingeführt wird: 1. als ein zur bildlichen Darstellung schlechthin nothwendiges Stück;

2. trotz der Unzufriedenheit und des offenen Widerspruchs der Kirche;

3. zum größten Aergerniß der Schwachen;

4. vornehmlich aber so, daß die reine Lehre gefälscht, und unter diesem scheinbaren Vorwand falsche Lehre stillschweigend eingeführt wird, und

5. so, daß unsre Cärimonien, als schlechthin gottlos und abergläubisch, boshaft verworfen und verdammt werden:

derohalben darf man nach Pauli Exempel in dieser Sache den Neuerern auch nicht einen Augenblick durch Unterwürfigkeit nachgeben, damit nicht die Wahrheit des Evangeliums und die christliche Freiheit gefährdet werden. Gal. 2, 5. 5, 2.

Es irren in diesem Stück die Calvinisten, indem sie durch Neuerungen in diesen Cärimonien, die doch an und für sich freie Mitteldinge sind, unruhige Auftritte veranlassen nicht ohne Verletzung der Gewissen, welches Unwesen sonst ihre eigenen Confessionsverwandten nicht ohne Ursache ernstlich verdammen. Ich kann es nicht unterlassen, hier die edle Aufrichtigkeit des Hieronymus Zanchius, keineswegs des geringsten, sondern eines der vornehmsten Theologen unter den Calvinisten, nach Gebühr zu loben. Denn dieser steht ganz auf unsrer Seite und vertheidigt unsre Sache in dieser Streitfrage über das Brodbrechen mannhaft gegen unsre Gegner. Denn er

schreibt in seinen Briefen (l. 1. tom. 8. c. 162. seq.) an Otto von Grunrad unter Anderem mit ausdrücklichen und klaren Worten also: 1. „Die Einführung des Brodbrechens beruht nicht auf einem bloßen Befehl der Obrigkeit, sondern hauptsächlich auf der Lehre.“ 2. (col. 163.) „Man darf das Brodbrechen nicht einführen, wenn der größere Theil der Kirche sich dagegen erklärt, damit dadurch nicht eine Spaltung verursacht werde und wir, indem wir das Brod brechen wollen, nicht zugleich den Leib der Kirche zerbrechen und zerstückeln, was vom Apostel sicherlich nicht gebilligt wird, indem er befiehlt, daß Alles so gethan werden solle, daß es zur Erbauung der Kirche dient. Derhalben soll die Belehrung und Ueberzeugung vorhergehen, damit nicht tyrannisch verfahren und die Kirche zerstört werde. Denn das Brodbrechen ist nicht so nothwendig, wie die Erhaltung des ganzen Leibes Christi, welcher die Kirche ist, und das ist ein verkehrter Eifer, der mit der Verwüstung der Kirche verbunden ist.“ 3. (Ebendaselbst) „In welchem (nämlich: Brodbrechen) jedoch das Wesen des Gottesdienstes im heiligen Abendmahl mit nichten besteht.“ 4. (Ebendaselbst) „Ich sehe zwar wohl, was er selbst (Christus) und was die Apostel gethan haben, weiß auch gar wohl, daß man dem Exempel Christi folgen soll, aber ich finde nirgends einen ausdrücklichen Befehl in Bezug hierauf, wie ich lese, daß man das dargereichte Brod hinnehmen und essen solle 2c. Aber zugegeben, daß ein solches Gebot in Betreff des Brodbrechens gegeben worden sei, wie will man doch beweisen, daß es Christi Befehl sei, daß das Brod auf dem Tisch vor der ganzen Gemeinde gebrochen werde; daß es hingegen nicht genüge, wenn das Brod schon gebrochen und zertheilt auf den Tisch gebracht werde?“ 5. (Ebendaselbst.) „Jedenfalls zu dem Zweck, damit es vertheilt werde, ist es gleichgiltig, ob es abseits vom Tische oder auf demselben gebrochen wird, wiewohl für den Zweck der Darstellung des Leidens Christi die Sache sich nicht so verhält. Denn der Gebrauch der Brodbrechung zu jenem ersteren Zweck ist an sich nothwendig, weil das Brod von den Vielen nicht gegessen werden kann, es sei denn gebrochen; der Gebrauch zum zweiten Zweck dagegen ist nicht in dem Grade nothwendig, daß seine Unterlassung das Wesen des Abendmahls aufheben würde, und daß ohne ihn dasselbe nicht gefeiert werden könnte.“ 6. (Ebendaselbst.) „Aber mögen auch die Väter den einen Gebrauch von den Worten des Apostels her: Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, wohl gekannt haben, so stimmen doch fast alle darin überein, daß nach der alten Sitte der Juden, welche große Brode auf den Tisch brachten, das Brod vom Herrn Christo gebrochen wurde, damit das gebrochene Brod unter Viele ausgetheilt werden könnte. Was also diesen hauptsächlichen Gebrauch betrifft, so ist es gleichgiltig, ob das Brod schon gebrochen aufgetragen, oder ob es ganz aufgetragen und dann erst gebrochen wird.“ 7. (col. 104.) „Ich kann nicht sehen, wo es in Gottes Wort verboten sein soll, daß ein Prediger das Abendmahl anders verwalte, außer so, daß das Brod auf dem Tisch gebrochen werde.“ 8. (Ebendaselbst.) „Außerdem hieße das nicht, alle Kirchen verdammen, welche zwar das Evangelium annahmen, gleichwohl aber gegenwärtiges Brodbrechen nicht gehabt haben, noch auch jetzt haben? Hieße das nicht auch, der Irrlehre der alten Donatisten und der jetzigen Wiedertäufer beipflichten, welche deßhalb keine Gemeinschaft mit uns haben wollen und deßhalb von der Einheit der Kirche sich ausscheiden, weil bei uns nicht Alles vollkommen gefunden, sondern noch Vieles vermißt werde?“ 9. (col. 165.) In Summa: „Man darf das Wesen nicht preisgeben um etlicher zufälliger Umstände und Eigenschaften willen, die in keinem rechten Zusammenhang mit demselben stehen, noch auch die Hauptsache um der Nebensache willen,

noch darf man die Person eines Freundes verachten um eines Kleidungsstücks willen, das ihm nicht so recht passen will. Der Kranke darf die Arznei nicht um deßwillen verschmähen, weil sie ihm in einem geringen zinnernen Becher dargereicht wird, noch der Hungrige das Brod deßwegen, weil es ihm etwa nicht mit dem Messer zerschnitten, sondern mit den Händen gebrochen dargeboten wird. Warum also sollte Einer das Brod des Herrn deßwegen verschmähen, weil es nicht auf dem Tisch gebrochen, sondern schon gebrochen oder zu Bissen zubereitet auf den Tisch gebracht wird?" Und abermals in einem anderen Brief an denselben (lib. 1. col. 166. t. 8.): „Wenn bessere Gründe fürs Gegentheil beigebracht werden, so will ich sie gerne hören. Denn wenn Etliche meinen, das Brodbrechen sei geboten, und zwar um der Worte willen: Das thut zu meinem Gedächtniß, so täuschen sie sich meiner Meinung nach, sowohl deßwegen, weil klar ist, daß dieser auf den Endzweck bezügliche Befehl nicht auf Christi That „er brachs", sondern auf das vorherige Gebot vom Hinnehmen und Essen des Brodes zu beziehen ist; als auch deßwegen, weil folgen würde, daß unsre Prediger übel daran thäten, daß sie allein das Brod brechen, da dieses Gebot (wenn es auch vom Brodbrechen zu verstehen wäre) sich nicht auf sie allein, sondern auf alle Gläubigen bezieht, zu denen allen er auch zuvor gesagt hatte: Nehmet, esset. So folgt demnach, daß diejenigen nicht schlechtweg verdammt werden können, welche das Brodbrechen nicht haben." Dieß sind seine eigenen Worte. Wie könnte man sich deutlicher ausdrücken? Wo wäre ein schlagenderer Beweis für die Wahrheit unsrer Behauptung, wo eine kräftigere Widerlegung der irrigen Ansicht unsrer Gegner zu finden? Alles ist vortrefflich gesagt und verdient darum mit Goldfarbe unterstrichen zu werden, denn es wirft die Tyrannei der Gegner, wie sie Zanchius (col. 163.) nennt, sowie ihren Ungestüm und unzeitigen Eifer, wie Grunrad in seinem Antwortschreiben an Zanchius (col. 165. 166.) es betitelt, über den Haufen, und ist allein vollständig genügend. Nun mögen die Calvinisten hingehen und sich zuerst mit ihrem Zanchius auseinandersetzen, ehe sie uns angreifen; mögen sie zuerst diese seine Worte widerlegen, ehe sie gegen uns die Lanze einlegen; laßt sie's zuerst mit ihm ausfechten, ehe sie mit uns fechten; laßt sie zuerst ihn verdammen, ehe sie uns anklagen. Jenes aber wird dann erst geschehen, wenn die Wahrheit selber lügt und trügt. Die Einwände, die sie hier vorbringen, lassen sich nach den Bemerkungen, die oben in Betreff der Mitteldinge mitgetheilt worden sind, leicht beseitigen.

18. Noch eine Frage: Wie muß das dargereichte Brod genommen werden: mit den Händen, oder mit dem Mund allein?

Dieß ist eine vorwitzige Frage. Das Nehmen und Essen, welches mit dem Munde geschieht, ist allerdings nöthig; die Art und Weise des Nehmens aber ist gleichgiltig, mag man es nun zuerst in die Hand nehmen und dann erst zum Munde führen, oder es allein mit dem Munde aus der Hand des darreichenden Predigers empfangen, so es nur zum Essen empfangen und auch wahrhaftig gegessen wird.

Somit irren 1. die Calvinisten auch in diesem Stück, indem sie behaupten, daß die Communicanten das Brod allein mit den Händen aus der Hand des Predigers nehmen und sodann zum Munde führen müssen. (Naum. assert. p. 24. seq.) Aber auch damit wollen sie Gottes Weisheit recht-

fertigen. Nichts beweisen sie mit folgenden Argumenten: a. Daß Christus sage: λάβετε, das ist: nehmet. Nun aber nehme man allein mit der Hand. Daher heiße im Griechischen eine Handhabe λαβή, das ist: dasjenige, woran man einen Gegenstand mit der Hand ergreift (a. a. O. p. 25.). Aber hier ist die Bedeutung des Wortes falsch abgeleitet. Handhabe, λαβή, ist zwar etwas, was mit der Hand ergriffen wird, darum ist aber nicht alles, was ergriffen wird, eine Handhabe. So ist auch ein Bohrer etwas, womit gebohrt wird; darum ist aber nicht alles, womit gebohrt wird, auch ein Bohrer.

b. Daß Christus selbst befehle, zu nehmen, Luc. 22, 17 (a. a. O. p. 25.). Hier ist die Ursache falsch aufgefaßt. Er hieß sie nehmen, weil er selbst etwas entfernt von ihnen saß. Dafür aber, daß wir jetzt noch das Brod im Abendmahl aus der Entfernung nehmen sollen, haben wir keinen Befehl. Ferner heißt Christus sie einfach nehmen, sagt aber nicht gerade: mit der Hand. Folglich ist es gleichgiltig, ob man gerade mit der Hand nimmt. Ferner, wenn man nur mit der Hand nehmen soll, was soll dann mit denen geschehen, welche wegen Krankheit ihre Hände nicht gebrauchen können oder durch irgend einen Unfall die Hände ganz verloren haben? Sollen diese etwa vom heiligen Abendmahl ausgeschlossen werden?

2. Die Papisten, welche den Laien verbieten, das geheiligte Brod und Wein anzurühren, weil sie unrein seien. (c. 41. de consecr. dist. 1.) Denn a. jene äußerliche Heiligkeit der Priester, die sie heuchlerisch zur Schau tragen, ihre Salbung und gleißnerische Außenseite ist keine wahre Heiligkeit; denn inwendig sind sie meistens garstige Säue und geile Hunde. b. Der Gebrauch der ältesten christlichen Kirche lehrt das gerade Gegentheil. c. Was in unsrer Kirche bisher üblich war, ist Sache der christlichen Freiheit und ist nicht etwa wegen der Unreinheit der Laien bisher so gehalten worden.

II. Vom Wein.

19. Was für Wein ist bei der Handlung des heiligen Abendmahls zu gebrauchen?

Wie wahrhaftiges und natürliches Brod, so ist auch wahrhaftiger und natürlicher Wein zu gebrauchen, der ein Gewächs oder eine Frucht des Weinstocks und aus Trauben gepreßt ist, Matth. 26, 29. Luc. 22, 18.

Geirrt haben darum 1. die Severianer, welche den Wein verwarfen (Epiphan. l. 1. haeres. 45. t. 3. p. 182. Augustin. ad Quodvult. haer. 24. t. 6. col. 17. A.).

2. Die Tatianer und Encratiten, welche Wasser an die Stelle des Weins setzten und daher Aquarier (Wasserleute) genannt wurden (Epiph. haeres. 46. p. 183.).

3. Die Pepuzianer und Cataphryger, welche das heilige Abendmahl mit Menschenblut gehalten haben (Augustin. a. a. O. haer. 26. 27. col. 17. C. D.).

4. Diejenigen Calvinisten, welche behaupten, daß man in nördlichen Gegenden, wo man nicht genug Wein haben könne, anstatt des Weines beim Abendmahl Wasser gebrauchen dürfe (Bucan. instit. theol. art. 48. qu. 21. p. 662. Polan. syntagm. theol. l. 6. c. 56. p. 499. col. 8.). All dieses läuft der Einsetzung Christi zuwider, nach welcher man sich aufs genaueste

zu richten hat, ohne unter irgend welchem Vorwand eines Nothfalles Aenderungen vorzunehmen.

20. Welcher Art Wein muß es sein, weißer oder rother?

Es kommt nichts darauf an, ob es je nach der Gewohnheit einer Kirche weißer oder rother ist; nur muß man sich hüten, daß nicht mit Aergerniß der Schwachen eine Neuerung vorgenommen werde.

21. Darf man den Wein auch mit Wasser verdünnen?

Nein. Denn von einem solchen Vermischen haben wir keinen Befehl in den Worten der Einsetzung. Folglich soll man auch nicht vorwitzig darauf achten.

Es irren somit die Papisten, welche das Vermischen des Weines mit Wasser im Kelch für so nothwendig erklären, daß es nicht ohne schwere Versündigung unterlassen werden könne (Trident. conc. sess. 22. c. 7. Bellarm. l. 4. de sacram. Euchar. c. 10. 11. t. 3. col. 688. C.). Aber dann würden nothwendig drei Elemente im Abendmahl erfordert: Brod, Wein und Wasser, und das wäre ungereimt.

Hiegegen beweist Nichts: 1. Das Beispiel Christi (Ebenders. a. a. O.). Denn a. daß Christus mit Wasser verdünnten Wein consecrirt habe, das kann aus der evangelischen Geschichte nie und nimmer bewiesen werden. b. Gesetzt, es wäre wirklich geschehen, so geschah es doch nur gemäß der Landessitte, weil der dortige Wein zu stark war, und es ist dieß somit ein freies Mittelding. c. Platina (p. 17. a.) und Polydorus Virgilius (de invent. rer. l. 5. c. 10. p. 446.) berichten, daß Alexander I. ums Jahr 114 n. Chr. G. es so verordnet habe. Wie kann man also die Frechheit haben, den Ursprung dieses Gebrauchs auf Christum zurückzuführen?

2. Daß geschrieben steht, aus Christi Seite sei Wasser und Blut geflossen, Joh. 19, 34. (Bellarm. c. 10. col. 691. A.) Das paßt wie die Faust aufs Auge. Denn nicht Wasser und Wein ist aus Christi Seite geflossen, um deren Mischung es sich hier handelt, sondern Wasser und Blut. Sodann bedeutet jenes Wasser die Taufe, das Blut dagegen das heilige Abendmahl. Jener Ausspruch des Ivo (epist. ad Haymer. in biblioth. patr. t. 1. col. 408. A. Hugon. l. 3. de anima c. 5. t. 2. pag. 127. Pasch. epist. ad Frudegard. bibl. patr. t. 5. col. 285. A.): „Das wird aus dem Kelch getrunken, was aus Christi Seite floß", ist synekdochisch zu fassen und bezieht sich nur auf das Blut Christi. Will man die übrigen armseligen Einwendungen der Papisten widerlegen, so genügt es, sie einfach durch- oder vorzulesen.

22. Soll man den Wein in vergoldeten Kelchen, oder in hölzernen oder gläsernen Bechern reichen?

Was für eines Bechers sich Christus bei dem heiligen Abendmahl bedient habe, wird in den Worten der Einsetzung nicht angegeben; weil er jedoch

1. weder die vergoldeten Kelche verboten, noch
2. den Gebrauch anderer geboten hat, von welchem Stoff und

von welcher Gestalt sie auch sein mögen, seien es nun hölzerne, oder gläserne, oder silberne, oder kupferne 2c.: so bedienen wir uns mit Recht aus christlicher Freiheit jener vergoldeten Kelche, als eines freien Mitteldings, einem alten kirchlichen Herkommen gemäß.

Der Gebrauch des Kelchs ist in der Kirche sehr alt, wie aus den Schriften des Irenäus (l. 4. c. 32. p. 261.), des Athanasius (apol. 2. t. 1. p. 369. 370.) und Anderer ersichtlich ist. Auch ist wahrscheinlich, daß Christus bei seinem Abendmahl sich eines Kelches bedient hat, da dieselben zu damaliger Zeit so sehr im Gebrauche waren, daß die Trübsal insgemein ein Kelch genannt wurde. Siehe Matth. 26, 39.

Darum ist es ein Irrthum von den Calvinisten, wenn sie auch die vergoldeten Kelche zerbrechen und solche von Holz oder irgend einem anderen Metall an die Stelle jener setzen. (Siehe Naum. assert. p. 30.)

Nicht stichhaltig sind folgende Einwürfe derselben: 1. Daß die Evangelisten den Ausdruck *ποτήριον* gebrauchen, womit jede Art von Gefäß bezeichnet werde, dessen sich die Menschen zum Trinken bedienen (a. a. O.). Aber dieß ist eine falsche Schlußfolgerung. Denn daraus folgt nichts Anderes, als daß man sich jeder beliebigen anderen Art von Bechern bedienen darf. Darum darf man nun aber nicht sofort die vergoldeten Kelche einschmelzen; denn ob man schon dieses oder jenes Macht hat, so fruchtet es doch nicht Alles, wie der Apostel bezeugt, 1 Cor. 10, 23 Sodann sind auch die Kelche Trinkgefäße, folglich sollte man sie gemäß der vorangedeuteten Freiheit vielmehr beibehalten, als abschaffen.

2. Die Kelche seien von den Papisten zu ihrem abergläubischen Meßopferdienst gebraucht worden (Naum. a. a. O. pag. 30. seq.). — Und was denn dann? — a. Der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch eines Dinges nicht auf. b. Jener Mißbrauch bei der Messe ist längst abgeschafft, seitdem der rechte Gebrauch des heiligen Abendmahls wiederhergestellt ist. c. Auch die Juden haben die heiligen Gefäße, die von Belsazar aus dem Tempel weggenommen und auf greuliche Weise entweiht worden waren, Dan. 5, 2. 3, nachdem sie von Cyrus zurückgegeben waren, wieder zu ihrem ehemaligen heiligen Gebrauch bestimmt, Esra 5, 14 folg. Warum sollten wir nicht mit viel mehr Recht die papistischen Kelche gebrauchen dürfen, da wir an das jüdische Cärimonialwesen gar nicht gebunden sind?

Von dem himmlischen Ding des heiligen Abendmahls und von der sacramentlichen Vereinigung.

23. Welches sind die himmlischen Dinge des heiligen Abendmahls?

Der Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi.

24. Was für ein Leib und was für ein Blut ist hier gemeint?

Es ist hier jener wahre und natürliche menschliche Leib Christi gemeint, der aus Maria, der Jungfrau, in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen und für uns in den Tod dahingegeben worden ist, Matth. 26, 26; desgleichen das wahre und natürliche

Blut, welches zur Vergebung unserer Sünden auf dem Altare des Kreuzes vergossen worden ist, Matth. 26, 28.

Denn die Worte der Einsetzung bleiben unabänderlich stehen: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird", womit jener wahre Leib beschrieben ist, und: „Das ist mein Blut des N. Test., das für Viele vergossen wird", womit das wahre und natürliche Blut Christi beschrieben wird.

Im Irrthum befinden sich daher die Calvinisten, wenn sie diese Worte entweder gar grob vom mystischen Leib, welcher die Kirche ist, oder ungeschickter Weise vom typischen und bildlichen Leib und Blut verstanden wissen wollen. (Beza de re sacrament. vol. 1. p. 208.) — Als ob ein mystischer oder typischer Leib für uns in den Tod gegeben worden wäre! Als ob ein typisches Blut für uns am Kreuz vergossen worden wäre! Dann ist auch das Leiden, ist auch die Erlösung nur bildlich, das ist, beides wäre gar nicht geschehen.

Hier merke man sich: 1. die Worte: „Der Leib, der dahingegeben wird", bezeichnen die Materie und den wahrhaftigen Leib Christi; dagegen die Worte: „für euch" bezeichnen die Endursache und die Zueignung durch den Glauben.

2. Die Worte: „Welches (Blut) vergossen wird für Viele" machen keinen Unterschied zwischen dem vergossenen und dem nicht vergossenen oder noch in den Adern gebliebenen Blut. Denn wir reden von der Gegenwärtigkeit des lebendigen Christus und wissen ja, daß der Tod forthin über ihn nicht herrschet, Röm. 6, 9.

25. Warum werden der Leib und das Blut Christi die himmlischen Dinge im heiligen Abendmahl genannt?

Nicht etwa deßwegen, weil sie nur im Himmel wären, sondern weil sie auf eine himmlische und ganz unaussprechliche Weise im heiligen Abendmahl hienieden auf Erden gegenwärtig sind und genossen werden.

Sie werden also so genannt von der ihnen zukommenden himmlischen Weise gegenwärtig zu sein, welche einzig wunderbar und wunderbar einzig in ihrer Art ist. Würden sie hingegen deßwegen himmlisch genannt, weil sie etwa im Himmel wären, so hätten sie beim ersten Abendmahl, da Christus noch nicht gen Himmel gefahren war, nicht himmlisch genannt werden können. Und es wäre dann das Abendmahl unvollkommen und mangelhaft, ja gar kein Abendmahl gewesen, weil ihm das vornehmste wesentliche Stück gefehlt hätte. Und dieß wäre ungereimt.

26. Was für eine Vereinigung findet aber zwischen dem Brod und dem Leib Christi, desgleichen zwischen dem Wein und dem Blut Christi statt?

Es ist nicht 1. eine Transsubstantiation (Wesensverwandlung) des Brodes in den Leib, und des Weines in das Blut Christi; denn eine Vereinigung findet wenigstens zwischen zwei Dingen statt;

2. noch eine Consubstantiation (Beiwesung) oder Vermischung der Substanzen. Denn beiderseits bleibt die Substanz, das ist das Wesen, des Brods und Weins, und des Leibs und Bluts.

Noch ist es 3. eine Einschließung eines kleinen Leibes, der etwa unter dem Brod verborgen wäre.

Auch ist es 4. nicht eine räumliche oder dauernde Anheftung oder Befestigung an dem Brod oder Wein außer dem Gebrauch des heiligen Abendmahls.

Noch ist es endlich 5. eine persönliche Vereinigung des Brodes und des Leibes Christi von der Art, wie die Vereinigung des Sohnes Gottes und der angenommenen Menschheit ist.

Sondern es ist vielmehr 6. eine sacramentliche Vereinigung.

27. Was ist diese sacramentliche Vereinigung?

Die sacramentliche Vereinigung in dem heiligen Abendmahl ist eine wahrhaftige und wirkliche oder thatsächliche Vereinigung des Brodes und des Leibes Christi; sowie des Weines und des Blutes Christi; kraft welcher Vereinigung nach Christi Ordnung und Einsetzung bei dem Gebrauch und Empfang des heiligen Abendmahls in Einer ungetheilten sacramentlichen Genießung mit dem Brode der wahre Leib Christi gegessen und in Einem ungetheilten sacramentlichen Trinken mit dem Weine das wahre Blut Christi getrunken wird.

Ich sage: 1. „eine wahrhaftige und wirkliche oder thatsächliche". Denn die Vereinigung ist nicht eine figürliche oder bildliche oder eingebildete. Wenn sie aber eine wirkliche und thatsächliche ist: folgt etwa daraus, daß sie auch eine natürliche ist? Mit nichten. Denn nicht alles, was wirklich ist, ist darum auch natürlich. Die persönliche Vereinigung ist wirklich, aber darum doch nicht natürlich oder mit den menschlichen Sinnen begreifbar; sondern sie ist vielmehr mystisch, das ist geheim und nur Gott bekannt, darum aber dennoch, in Kraft der Einsetzung Christi, wahrhaftig.

2. „In Einer ungetheilten sacramentlichen Genießung" und „in Einem ungetheilten sacramentlichen Trinken". Daraus folgt, daß weder das Brod gegessen wird ohne den Leib Christi, noch der Leib ohne das Brod; noch daß der Wein getrunken wird ohne das Blut, noch das Blut ohne den Wein. Darüber sehe man im Obigen nach bei der Definition des heil. Abendmahls.

28. Woraus aber wird diese sacramentliche Vereinigung bewiesen?

Aus den Worten der Einsetzung, da der Herr von dem Brode, welches er darreichte, sagt: „Esset, das ist mein Leib", und von dem Kelche, welchen er darreichte, sagt: „Trinket, das ist mein Blut;" mit welchen Worten er ausdrücklich anzeigt, daß er nicht nur Brod, sondern mit dem Brod auch seinen Leib zu essen; und nicht nur Wein, sondern auch mit dem Wein sein Blut zu trinken gebe und verordne.

Denn wenn er das Brod allein gereicht hätte, so hätte er nicht sagen können: „Das ist mein Leib". Hätte er allein Wein gereicht, so hätte er

nicht sagen können: „Das ist mein Blut". Hinwiederum, wenn er das Brod auf eine besondere Art zu essen gegeben hätte und den Leib ebenfalls auf eine besondere, so hätte er nicht befohlen, das Brod und den Leib in einer und derselben Handlung des Essens zu essen.

Somit irren die Calvinisten mit ihrer Behauptung, daß das Brod für sich besonders gegessen und der Wein für sich besonders getrunken werde, und zwar beides auf natürliche Weise, und daß ebenso der Leib und das Blut Christi für sich besonders genossen werden, und zwar auf geistliche Weise (Bucan. instit. theol. art. 47. p. 36. p. 674. Polan. syntagm. theol. l. 6. c. 56. p. 501. col. 1. F.). Damit widersprechen sie 1. den runden und klaren Worten der Einsetzung. 2. Sie mengen natürliches, geistliches und sacramentliches Essen durch einander und stellen sie in einen falschen Gegensatz unter einander, wovon im Folgenden noch die Rede sein wird. Was sie von der bildlichen Bedeutung der sacramentlichen Vereinigung vorbringen, ist schon oben bei der Lehre von den Sacramenten insgemein widerlegt worden. Denn gleichwie die Sacramente des N. Test. nicht Zeichen sind, welche blos etwas Anderes bedeuten und bildlich darstellen sollen, sondern vielmehr solche, welche wirklich Etwas darreichen und mittheilen, so besteht auch die sacramentliche Vereinigung nicht darin, daß das Brod den Leib und der Wein das Blut bedeute und darstelle, sondern daß durch Brod und Wein, als durch das Zeichen oder Mittel der Mittheilung (der Apostel nennt es eine Gemeinschaft) der Leib und das Blut Christi wahrhaft dargeboten und gereicht werden.

29. Wann beginnt aber diese sacramentliche Vereinigung des Brodes und des Leibes Christi, wie auch des Weines und des Blutes Christi, und wie lange dauert sie?

Sie beginnt, nach der Verheißung und dem Befehl Christi, in der sacramentlichen Handlung und dem Gebrauch selbst, was durch das Segnen, Austheilen, Essen und Trinken vollbracht wird; ist dieß zu Ende, so hört auch die Vereinigung auf.

Im Irrthum befinden sich daher die Papisten, 1. indem sie abergläubischer Weise dem Meßcanon, der mit wunderseltsamen Cärimonien vom Meßpriester über den Elementen, nämlich Brod und Wein, gesprochen wird, die Kraft zuschreiben, die sacramentliche Vereinigung zwischen dem Brod und dem Leibe Christi zu bewirken; wobei sie behaupten, daß in dem Augenblicke, da die Silbe um gesprochen werde in den vier lateinischen Wörtern: „Hoc est corpus meum" (das ist mein Leib) das Brod zum Leibe des Herrn werde. (Conc. Trid. sess. 13. decret. de S. Eucharist. c. 4. can. 4. Bellarm. l. 4. de eucharist. c. 2. seq. t. 3. col. 655 etc. Siehe weiter unten von der Transsubstantiation.) Und doch wird die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi beim Abendmahl durch keines Menschen Glaube, Würdigkeit, Werk, geschweige denn durch seine Worte oder deren lautes Aussprechen, sondern allein durch unsers Herrn Jesu Christi Allmacht, Kraft, Einsetzung und Verordnung bewirkt und zu Stande gebracht.

2. Indem sie für Kranke und Reisende Brod und Wein consecriren, welche doch erst nach Verfluß geraumer Zeit ausgetheilt werden (Conc. Trid. a. a. O. c. 6. can. 7. Bellarm. a. a. O. t. 3. col. 659. C.): da doch Christus seine Verheißung über Brod und Wein, welche er sofort verzehrt haben wollte, ausgesprochen hat.

3. Indem sie nach Beendigung der Abendmahlshandlung die geweihten Hostien, da sie der Leib Christi seien, in ihre Sacramentshäuschen einschließen, Lichter vor diesen anzünden und so die Hostien aufbewahren, auch dann und wann dieselben in öffentlichen Aufzügen mit fürstlichem Pomp herumtragen, sie fußfällig anbeten, ihnen allerhand Ehrenbezeugungen darbringen und noch unzählige andre wunderseltsame Dinge mit denselben anstellen. (Conc. Trid. sess. 13. c. 5. can. 6.) Lauter erlogenes, irrthümliches, abergläubisches Zeug, dem wir diese feststehende und unanfechtbare Regel entgegenstellen: Die Sacramente sind außer und abgesehen von dem Gebrauch oder der von Gott eingesetzten Handlung keine Sacramente. Denn Christus hat nirgends gesagt: Verschließet's (nämlich: meinen Leib), traget's umher, betet's an &c. Zudem wird dadurch ja auch die wesentliche Form des Sacraments aufgehoben; somit muß dadurch auch das Sacrament selbst aufgehoben werden.

30. Wenn diese sacramentliche Vereinigung des Brodes und des Leibes, sowie des Weines und des Blutes eine wahrhaftige ist: ist dann das Brod der Leib Christi und der Wein das Blut Christi?

Dem Buchstaben nach finden sich diese Sätze in der Heiligen Schrift nicht. Es haben sie aber die Kirchenlehrer gebraucht, um das Geheimniß der sacramentlichen Vereinigung zwischen dem Brod und dem Leib des Herrn auszudrücken. Zu verstehen aber sind sie nach der Art und Weise dieses Sacraments, so daß ihr Sinn mit den Worten der Einsetzung Christi übereinstimmt.

31. Was für Aussagen sind es nun?

Es sind sacramentliche Aussagen und Redeweisen. Denn das Brod ist der Leib Christi auf sacramentliche Weise, das ist, das Brod ist das Symbol oder Mittel, mit welchem der Leib Christi dargereicht wird; und der Wein ist das Symbol oder Mittel, mit welchem das Blut Christi dargereicht wird.

Es irren somit diejenigen **Calvinisten**, welche behaupten, es seien eigentliche Aussagen (Orthodox. consens. c. 7. p. 297. seq. Keckermann syst. theolog. l. 3. p. 363.). Aber diesen widerspricht Bucanus mit Recht offen (loc. 48. quaest. 66. p. 681). Denn da ihnen die Definition regelmäßiger logischer Aussagen nicht zukommt, wie soll ihnen die Sache selbst zukommen? Denn sie passen unter keine Art der fünf sogenannten Prädicabilien oder möglichen allgemeinen Aussagen, was doch zur Definition einer regelmäßigen Aussage erforderlich ist. (Ph. Melanchth. lib. 1. dial. erot. p. 108.) Mit der Aussage: der Leib Christi sein, ist weder die Gattung, noch die Art, noch der innere Unterschied, noch das eigenthümliche Merkmal, noch das zufällige Merkmal gemeint. Folglich kann diese Aussage auch nicht im gewöhnlichen Sinne der Logik dem Brod beigelegt werden. Oder wenn man lieber nach der Eintheilung des Petrus Ramus verfahren will, so sage ich so: Mit der Aussage: Christi Leib sein, ist weder die Ursache, noch die Wirkung, noch das Subject, noch die Eigenschaft des Brodes gemeint. Folglich kann auch vom Brod nicht in bejahender Weise ausgesagt werden, es sei der Leib Christi (denn nur jene erstgenannten Arten von Aussagen stimmen

mit dem überein, wovon sie ausgesagt werden). Folglich ist das auch keine gewöhnliche logische Aussage. Folglich gehen diejenigen, die sie verfechten, unvernünftig zu Werke.

32. Sind es aber nicht verblümte Redeweisen?

Durchaus nicht. Denn jede verblümte Rede ist eine Veränderung der eigentlichen Bedeutung in eine fremde. Nun aber ist in dem Satze: „Das Brod ist der Leib Christi" keine Veränderung der eigentlichen Bedeutung in eine fremde, weil ein jedes einzelne Wort seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung behält. Also ist auch dieser Satz: „Das Brod ist der Leib Christi" keine verblümte Rede.

Die Beweisführung geht von dem Grundsatz aus: wem die Definition einer Sache nicht zukommt, dem kommt auch die Sache oder der Begriff selbst nicht zu. Der Untersatz im Schluß wird an den einzelnen Satzgliedern im Besonderen bewiesen. Unter dem Subject, nämlich dem Brod, ist Brod verstanden, das aus Wasser und Mehl bereitet wird, welches die eigentliche Bedeutung des Wortes ist. Das Bindewort „ist" ist gleichfalls in seiner eigentlichen Bedeutung nach Art der Sache, um die es sich handelt, nämlich sacramentlich, zu verstehen; denn es verbindet und vereint die irdische Materie des heiligen Abendmahls, nämlich das Brod, und die himmlische. Das Prädicat „Leib" bezeichnet jenen wahren Leib, der für uns in den Tod gegeben worden ist, was aus Christi eigenen Worten erhellt: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Nun ist aber der wahre, wesentliche Leib Christi, nicht etwa ein figürlicher, bildlicher oder verblümter Leib, für uns in den Tod gegeben. Folglich wird auch der wahre und wesentliche Leib Christi, und nicht ein verblümter oder bildlicher Leib von uns im heiligen Abendmahl empfangen.

Es irren somit die Calvinisten, wenn sie — wiewohl ganz und gar vergeblich — behaupten wollen, diese Worte enthielten einen Tropus, das heißt eine verblümte Redeweise; sie lassen sich damit einen schülerhaften Verstoß wider die ersten Regeln der Rhetorik und Logik zu Schulden kommen. (Siehe Beza lib. de coen. cont. Westphal. ad cap. 3. vol. 1. p. 213. seq. Bucan. instit. theol. art. 48. qu. 46. p. 681. seq. Keckermann. syst. theol. l. 3. c. 8. p. 62 u. A.)

33. Aber die Gegner sagen, das Bindewort „ist" müsse vermöge einer bildlichen Redeweise für „bedeutet" genommen werden?

Das sagen freilich Zwingli und Andre, aber recht ungeschickt. Denn

1. jeder bildliche oder verblümte Ausdruck gehört in die vergleichende Redeweise; das Bindewort „ist" aber gehört nicht in die vergleichende Redeweise. Folglich kann dieses Bindewort nicht bildlich genommen werden;

2. wenn das Wörtlein „ist" für „bedeutet" genommen werden

müßte, so hätte es ohne Zweifel Christus selbst, oder einer der Evangelisten, oder Paulus angezeigt;

3. diese Meinung ermangelt des Zeugnisses und der Beistimmung des ganzen rechtgläubigen Alterthums;

4. durch dieselbe wird der Unterschied des Alten und Neuen Testaments aufgehoben; denn dem A. Test. ist es eigen, bloße Zeichen zu haben, nicht so dem Neuen;

5. ist es endlich ganz unvernünftig und den Grundsätzen der Logik und Rhetorik zuwider, den Tropus oder die verblümte Redeweise im Bindewort zu suchen.

Siehe Zwingli tract. 3. de coen. dom. vol. 2. oper. f. 289. a. seq. f. 291. a.

Der erste Beweis ist hergenommen von der Definition der Metapher oder bildlichen Redeweise, welche eine Uebertragung von einer Sache auf eine andre, ihr ähnliche, ist.

Der zweite Beweis beruht auf dem göttlichen Zeugniß, wobei auseinandergehalten wird das Zeugniß Christi, das der Evangelisten und das der Apostel, insonderheit Pauli;

der dritte auf dem gemeinen menschlichen Zeugniß;

der vierte auf dem Unterschied des Alten und N. Test. Denn wenn es einmal das Bedeuten oder bildliche Darstellen gilt, dann hätte das Osterlamm den Leib Christi noch viel deutlicher dargestellt, da es demselben ganz und gar ähnlich ist.

Der fünfte Beweis weist die Ungereimtheit der Gegenlehre nach. Denn das Bildliche der Redeweise liegt nicht im Bindewort „sein". Denn 1. jeder Tropus oder bildliche (verblümte) Redeweise hat in der Topik seinen bestimmten Platz. So fällt die Metonymie unter die übereinstimmenden Begriffe und Urtheile, die Ironie unter die nicht übereinstimmenden, die Metapher unter den Vergleich, die Synekdoche unter die Eintheilung. Das Bindewort dagegen läßt sich an keiner der gedachten Stellen der Topik unterbringen. Folglich kann es auch nicht bildliche Bedeutung haben. 2. Jeder Tropus bildet einen eigentlichen Satztheil. Kein Bindewort aber bildet einen eigentlichen Satztheil. Folglich treffen diejenigen den Punct nicht, welche behaupten, das Bindewort könne zu demjenigen Bestandtheil des Satzes gerechnet werden, welcher das eigentliche Wesen des Satzes ausmache. Denn der Tropus gehört nur zum materialen Bestandtheil, welcher aus Begriffen besteht, die in eine gewisse Begriffsgattung gehören.*)

Hier merke man das Eine, daß nämlich die Meinung derjenigen Calvinisten, welche das Abendmahl für leere Zeichen und Bilder halten, von Calvinisten selbst, nämlich von solchen, die etwas schärfer sehen, verworfen und widerlegt worden ist. (Siehe Bucan. art. 48. qu. 46. p. 682.)

---

*) „Die Materie des Satzes (Urtheils) bilden zwei unter sich verwandte Begriffe, als: Ursache und Wirkung, Subject und Merkmal, Gattung und Art. Die Form desselben (d. h. das, was den Satz zum Satze macht) besteht in der Zusammenordnung der zwei Begriffe (welche Aristoteles bald Kategoreme, bald Termini nennt) vermittelst der Copula." Dieterici Instit. Dialect. lib. II. c. 1. 4.

34. Aber Andre meinen doch, daß mittelst einer Wortvertauschung der Leib gesetzt sei anstatt der Wirkung und Kraft des Leibes?

Auch ihre Meinung ist falsch; denn eine Vertauschung der Bezeichnung des Subjects findet dann statt, wenn das Subject gesetzt wird anstatt des Merkmals. Nun ist aber in dem Satze: „das Brod ist der Leib Christi", der Leib nicht anstatt des Merkmals gesetzt. Denn nicht die Merkmale des Leibes, sondern der Leib selbst ist für uns in den Tod gegeben. Folglich findet hier keine Wortvertauschung des Subjects statt.

Der Beweis beruht auf dem Grundsatze, daß demjenigen, welchem die Definition eines Begriffs nicht zukommt, auch der Begriff selbst nicht zukommt. Hier merke man sich den Satz: Die Wirkung und Kraft der Erlösung kann nicht eigentlich ein Merkmal oder eine Eigenschaft des Leibes Christi als des Subjects genannt werden, weil sie nicht in demselben als dem Subject ist oder haftet; sondern sie ist der Leib persönlich, von wegen und kraft der persönlichen Vereinigung mit dem Sohn Gottes, genau so wie man sagt: Das Fleisch Christi ist ein lebendigmachendes Fleisch.

35. Sollten nicht aber vielleicht diejenigen Recht haben, welche dafür halten, daß (mittelst einer Wortvertauschung des Bezeichneten anstatt des Zeichens) das Brod nur das Zeichen (oder die Figur, das Abbild, Erinnerungszeichen, Gedächtnißmal, Vorbild) des Leibes Christi sei?

Auch diese Ansicht ist verkehrt; denn

1. die Vertauschung des Bezeichneten anstatt des Zeichens ist eine Vertauschung des Subjects anstatt des Merkmals. Aber der Leib Christi ist nicht das Subject des Brodes, als seines Merkmals, weil das Brod nicht vom Leib als Merkmal ausgesagt wird. Folglich kann das Brod auch nicht anstatt des Leibes, als dessen Zeichen, gesetzt sein;

2. sie widerstreitet der Natur des heiligen Abendmahls, dessen Eigenschaft nicht ist, etwas Abwesendes, wie den Leib und das Blut Christi, zu bezeichnen, anzudeuten und abzubilden, sondern vielmehr, etwas Gegenwärtiges darzureichen und mitzutheilen;

3. sie stimmt nicht mit der Heil. Schrift. Denn nirgends in der Schrift bezeichnet das Wort „Leib" das Zeichen eines Leibes;

4. nicht das Zeichen des Leibes, sondern der Leib selbst ist nach Christi eigener Erklärung für uns in den Tod gegeben;

5. dann müßte gleichermaßen auch das Blut zu verstehen sein als das Zeichen des Blutes, und dann wäre der Kelch nicht die Gemeinschaft des Blutes, sondern nur das Zeichen des Blutes, im Widerspruch mit dem, was Paulus behauptet, 1 Cor. 10, 16;

6. dann würden endlich die Unwürdigen nicht schuldig am Leibe und Blute Christi, sondern nur an deren Zeichen und Sym=

bolen, ebenfalls im Widerspruch mit Pauli Behauptung, 1 Cor. 11, 27.

Der erste Beweis beruht auf einer Definition; der zweite auf der eigenthümlichen Beschaffenheit des heiligen Abendmahls; der dritte und vierte auf der Nichtübereinstimmung mit dem Schriftcanon und Christi eigener Erklärung; der fünfte auf einem Vergleich und einer hieraus abgeleiteten doppelten ungereimten Folgerung.

Hätten die Calvinisten Recht, so müßte man gleichermaßen auch die Worte: „Dieß ist das N. Test. in meinem Blut", Luc. 22, 20, erklären: nicht in meinem Blut, sondern in dem Zeichen meines Bluts; ebenso die Worte „das ist mein Leib": das ist nicht mein Leib, sondern das Zeichen meines Leibes, der für euch gebrochen wird, 1 Cor. 11, 24.

Ich will nicht weiter darauf eingehen, daß bei einer genauen logischen und rhetorischen Zergliederung des Satzes: das Brod des Abendmahls ist der Leib Christi (d. h. das Zeichen des Leibes Christi) ein rein identisches Urtheil sich ergibt: das Brod ist das Brod, wie von Andern anderswo ausführlicher gezeigt worden ist.

Hier merke man bei Gelegenheit folgende Sätze: I. Eine Wortvertauschung des Bezeichneten anstatt des Zeichens kann nicht statthaben, wenn vom Brode ausgesagt wird, daß es der Leib Christi sei. Denn dieses letztere gehört in die Logik, nicht in die Lehre vom Tropus, dem es eigenthümlich ist, daß eins für's andre gesetzt wird.*)

II. Noch viel weniger kann eine Wortvertauschung statthaben in der ganzen Aussage: das Brod ist der Leib. Das widerstritte den Grundsätzen, denen zufolge 1. ein Tropus oder verblümte Redeweise dann stattfindet, wenn ein Wort aus seiner ursprünglichen in eine andre Bedeutung umgewandelt wird; denen zufolge 2. der Tropus in Einem Worte liegt, und 3. kein derartiges Beispiel bei irgend einem anerkannten Schriftsteller sich findet. Was hier vorgebracht worden ist, sind alles Bestimmungen, die verschiedenen Gebieten der Logik entnommen sind. Darum hinaus aus des Erlösers Testament mit diesen und jenen und überhaupt allen erträumten tropischen Figuren sammt und sonders, von wem sie auch immer herrühren mögen!

36. Aber Luther behauptet doch selbst, daß in dem Satze: „Dieß ist mein Leib" eine Synekdoche enthalten sei?

Luther meint damit nicht die rhetorische, sondern die grammatische Synekdoche, welche eine Zusammenfassung ist von zwei Dingen, die auf eine gewisse Art und Weise mit einander vereinigt sind, und von denen nur das eine, vornehmere, ausdrücklich genannt wird, während das andre, minder wichtige nicht ausgeschlossen, sondern zugleich mit gemeint ist.

*) „Die Griechen nennen einen Tropus das, wenn ein Wort nicht in seiner eigentlichen Bedeutung zur Bezeichnung einer ähnlichen oder naheliegenden Sache gebraucht wird; wie Demosthenes sagt, Philippus sei von der Größe seiner Thaten berauscht gewesen. Hier ist klar, daß das Wort „berauscht" nicht in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht ist. — Die einzelnen Tropen sind folgende: die Metapher, die Metalepsis, die Synekdoche, die Metonymie, die Antonomasie, die Onomatopöie, die Katachresis." Melanchth. Rhetor. ed. Crusius p. 238.

Dieß erklärt Luther selbst mit sehr vielen Beispielen aus dem gemeinen Sprachgebrauch, als zum Beispiel: wenn Einer verschiedene Arten von Wein in verschiedenen Fässern zeigte und auf ein Faß deutend sagen würde: Dieß ist Malvasier, sodann auf ein anderes deutend: Dieß ist Rheinwein, dieß ist rother, dieß weißer. Oder wenn Einer den Geldbeutel hinhält und sagt: Das ist Gold, das ist Silber. Oder wenn Jemand ein Glas berühren und sagen würde: Das ist Wasser, das ist Bier, das ist Salbe. So sagte Christus, indem er seinen Jüngern das Brod hinhielt: Esset, das ist mein Leib; als wollte er sagen: Was ich euch darreiche und essen heiße, das ist mein Leib. Damit ist das Brod ganz und gar nicht aus-, sondern vielmehr als Mittel und Werkzeug mit eingeschlossen. Der Leib aber wird als das vornehmste Stück von beiden ausdrücklich genannt. Gleichermaßen ist nun auch von andern Exempeln derart zu urtheilen. Aber was hat nun diese grammatische Redeweise zu thun mit der rhetorischen Figur der Synekdoche, da doch das hinweisende Wort „das" gewiß beides in sich begreift, sowohl das Gefäß als auch das Getränke, und die eigentliche Bedeutung jedes einzelnen Wortes nicht verändert, sondern beibehält? dahingegen die rhetorische Synekdoche dieselbe gar sehr ändert und das Eine an die Stelle des Anderen, nämlich entweder das Ganze anstatt des Theils oder den Theil anstatt des Ganzen setzt. Somit ist klar, daß Dr. Luther nicht auf Seiten der Gegner, sondern vielmehr ihnen gegenübersteht. (Siehe Luther. confess. maj. de coena D. t. 3. Jen. germ. f. 456. a. Chemnit. l. de union. hypost. c. 14. p. 76. Vergl. Histor. August. Conf. anno 1529. p. 131, wo man finden kann, was Luther selbst im Marburger Colloquium dem Zwingli geantwortet hat.)

37. So hältst du dafür, daß man diese Einsetzungsworte in ihrer ursprünglichen Bedeutung nach dem Buchstaben verstehen müsse?

Gewißlich glaube ich das; denn

1. eben diese Worte: „Esset 2c., trinket 2c." sind Worte göttlicher Einsetzung a. von einem Testament; b. von einem göttlichen Befehl; c. von einem Glaubensartikel; d. von einem Bundesgeheimniß: was Alles in eigentliche, und nicht in verblümte Worte gefaßt zu werden pflegt.

Die Richtigkeit dieser Folgerung ergibt sich aus folgenden unumstößlichen theologischen Regeln: 1. Jeder Lehrsatz des christlichen Glaubens muß nach seinem eigentlichen Sitz und Ort beurtheilt werden, das heißt, nach denjenigen Stellen oder ersten und ursprünglichen Bestimmungen Heiliger Schrift, in welchen derselbe ausdrücklich abgehandelt ist. Deßwegen ist über das heilige Abendmahl zu urtheilen nach und gemäß seiner feierlichen Einsetzungs- oder Stiftungsformel.

2. Es gibt keinen zur Seligkeit schlechthin nothwendigen Lehrsatz des christlichen Glaubens, der nicht in der Heiligen Schrift in seinen eigentlichen und klaren Worten ausgedrückt und gelehrt wäre; denn sonst würde unser Glaube nicht auf dem gewissen Worte Gottes, sondern auf menschlichen Meinungen beruhn.

3. Alles, was in der Heil. Schrift bei der Beschreibung der Glaubensartikel figürlich oder verblümt ausgedrückt ist, das muß und kann aus anderen klaren, hellen, deutlichen und gleichartigen Stellen Heiliger Schrift erläutert und erwiesen werden.

4. In dem Berichte geschichtlicher Begebenheiten sind die Worte buch-

stäblich so, wie sie lauten, zu verstehen, es sei denn, daß gewichtige und klare Gründe, die in der Geschichte selbst ausdrücklich angegeben sind, es anders fordern.

5. In den Worten eines Testaments darf man von der ursprünglichen Bedeutung der Worte nicht abweichen, sondern es ist jedes einzelne Wort genau abzuwägen; denn es ist nicht erlaubt, weder etwas hinzu- noch etwas davonzuthun, Gal. 3, 15. Darum muß man auf dieses sowohl als auch auf Anderes bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls möglichst genau achten.

2. In der Beschreibung derselben stimmen die drei Evangelisten und der Apostel Paulus aufs genaueste überein.

3. Eben dieselben versperren den Tropen und Figuren jede Ritze, so daß auch nicht die allergeringste Spur verblümter Redeweise in denselben wahrgenommen werden kann.

4. Für diese verblümte Redeweise läßt sich auch anderswo kein sicherer und fester Grund nachweisen.

5. Ja, dieselbe widerstreitet sogar dem ausdrücklichen Wort Gottes: welches Alles durch eine Vergleichung der Evangelisten und St. Pauli augenscheinlich bewiesen werden kann. Siehe die Worte der Einsetzung, wie sie oben angegeben worden sind.

Der erste Beweisgrund stützt sich auf die Beschaffenheit und göttliche Autorität der Einsetzungsworte; der zweite auf die Uebereinstimmung der Evangelisten und St. Pauli. Wenn diese auch hin und wieder im Ausdruck wechseln, so bleibt doch der Sinn immer ein und derselbe. Der dritte Beweis stützt sich auf die eigentliche Bedeutung der Worte derselben. Der vierte beruht darauf, daß es an ähnlichen Beispielen und genügender Begründung fehlt. Der fünfte stützt sich auf die Wahrheit des Gegentheils. Wer darum die hellen und klaren Worte des Testaments durch die Strahlen verblümter Redeweise noch heller machen will, der ist ein Narr, der der Sonne noch mehr Licht geben will. Wir meinen aber damit eine solche verblümte und figürliche Redeweise, durch welche die Wahrheit der Substanz des Abendmahls geläugnet und aufgehoben wird, wie in den Worten: „Esset, das ist mein Leib" 2c. Ist eine solche aber in den übrigen Worten zu finden, so findet sie in diesen ihre Erklärung, wie wenn zum Beispiel der Kelch gesetzt wird für den Wein im Kelch 2c.

Von der wesentlichen Form des heiligen Abendmahls.

38. Worin besteht die wesentliche Form des heiligen Abendmahls?

Die wesentliche Form des heiligen Abendmahls besteht in der Handlung, die durch ein bestimmtes Wort Gottes vorgeschrieben und genau angegeben ist, nämlich in dem Essen des Brodes und Leibes Christi und in dem Trinken des Weines und Blutes Christi, laut der Worte der Einsetzung: Esset, das ist mein Leib; trinket, das ist mein Blut.

Es besteht also nicht: 1. in dem bloßen Essen des Brodes, noch 2. in dem bloßen Trinken des Weins, noch 3. in dem Essen des Brods und Trinken des Weins, noch 4. in dem Essen des Leibes Christi allein, noch 5. im Trinken des Blutes Christi allein, noch 6. im Essen des Brodes und des Leibes Christi, noch 7. im Trinken des Weines und des Blutes Christi; sondern 8. im Essen des Brodes und des Leibes, und im Trinken des Weines und des Blutes. Denn das Brod, das gegessen wird, ist die Gemeinschaft des Leibes, und der Wein, der getrunken wird, ist die Gemeinschaft des Blutes, 1 Cor. 10, 16. Und dabei macht es keinen Unterschied, daß sowohl des Essens als des Trinkens gedacht wird; denn daraus folgt keineswegs, daß die wesentliche Form des Abendmahls eine zweifache sei. Denn sie ist und bleibt eine wahrhaft einige. Eine einige, sage ich, bestehend in jenen zwei Stücken, nämlich dem Essen und dem Trinken, welches beides sich im Abendmahl bei einander findet, und von denen keines für sich allein genügt, keines allein das Sacrament ausmacht, weil Christus ausdrücklich beide mit einander verbindet und befiehlt, sowohl zu essen als auch zu trinken.

Darum ist es ein Irrthum, wenn die Papisten läugnen, daß die Worte: „Nehmet hin, esset, trinket" zu der wesentlichen Form des Abendmahls gehören, indem die andern Sacramente zwar in einer Handlung bestehen, das Abendmahl aber in etwas Bleibendem (Bellarm. l. 4. de sacr. euchar. c. 2. col. 358. B. und c. 14. col. 708. D. col. 709. A.). Nichts beweist ihre Entgegnung, daß Luc. 22 die Worte: „Nehmet hin, esset" nicht ausdrücklich stehen. Denn sie stehen ja ausdrücklich bei den andern Evangelisten. Und zum zweiten sagt Lucas, der Herr habe befohlen, man solle solches thun zu seinem Gedächtniß, was Paulus wiederholt, 1 Cor. 11, 24, der zugleich erklärt, worin jenes Thun bestehe, V. 24: „So oft ihr von diesem Brod esset" 2c. Zum dritten haben ja alle Jünger daraus getrunken 2c., Marc. 14, 23. Und viertens haben die Corinther dasselbe gethan, 1 Cor. 11.

39. Wird aber nicht mit dem einen Essen und Trinken das Brod für sich gegessen und der Wein für sich getrunken, nämlich natürlicher Weise; desgleichen mit einem andern Essen und Trinken der Leib Christi für sich gegessen und sein Blut für sich getrunken, nämlich auf geistliche Weise?

Keineswegs; denn das Essen des Brodes und des Leibes Christi ist ein einiges, nicht ein zweifaches, und auch das Trinken des Weines und des Blutes Christi ist ein einiges, nicht ein zweifaches; und zwar weder allein ein natürliches, noch allein ein geistliches, sondern ein sacramentliches Essen und Trinken.

Sonst würde ja demnach das Brod eigentlich gegessen und der Wein eigentlich getrunken, und würde der Leib Christi bildlich gegessen und das Blut desselben bildlich getrunken. Dem aber sind entgegen 1. die Einsetzungsworte; 2. das, daß folgen würde, daß Ein Wort in einem und demselben einfachen Satze eine doppelte Bedeutung haben müßte, nämlich seine eigentliche und zugleich eine bildliche; was doch ungereimt wäre. 3. Die Regel, daß, wie die Vereinigung der sacramentlichen Dinge ist, so auch die Bedeutung der Wörter sein muß 2c.

40. Was nennst du ein natürliches Essen und Trinken?

Ein solches, bei welchem eigentlich und für sich bloßes Brod ohne den Leib gegessen, und bloßer Wein getrunken wird.

Ein solches natürliches Essen des Leibes Christi erdichteten die Capernaiten, Joh. 6.

41. Was nennst du ein geistliches Essen und Trinken?

Ein solches, bei welchem allein Christi Leib und Blut mit allen seinen Wohlthaten für sich und ohne Mittel durch den Glauben genossen wird.

„Ohne Mittel", das heißt: ohne daß Brod und Wein ins Mittel träten. Darum ist dieses geistliche Genießen nichts Anderes, als der wahre Glaube an Christus, nach Christi Wort, Joh. 6, 47: „Ich bin das Brod des Lebens, wer an mich glaubet, der hat das ewige Leben."

42. Warum nennst du das Essen und Trinken ein sacramentliches?

Weil in einem einigen, unzertrennlichen Sacrament kraft der Einsetzung Christi das Brod und der Leib Christi zugleich mit dem Munde gegessen werden, und der Wein und das Blut Christi zugleich mit dem Munde getrunken werden, auf eine geheimnißvolle Weise, vermöge und wegen der sacramentlichen Vereinigung.

Dieses Essen und Trinken hat es also in erster Linie zu thun mit dem Brod, welches natürlicherweise der eigentliche Gegenstand des Essens ist, und mit dem Wein, welcher natürlicherweise der eigentliche Gegenstand des Trinkens ist. In zweiter Linie aber hat dasselbe es zu thun mit dem Leib Christi, welcher mit dem Brod sacramentlich vereinigt ist, und mit dem Blut Christi, das mit dem Wein sacramentlich vereinigt ist. Und so wird mit Einem und demselben Werkzeug, nämlich dem Munde, das ganze Sacrament genossen, und es ist ein und dasselbe ungetheilte Essen des Brodes und des Leibes, wie auch ein und dasselbe Trinken des Weines und des Blutes Christi, nämlich das sacramentliche, dessen einige und alleinige Ursache die sacramentliche Vereinigung selbst ist, die von den Einsetzungsworten selbst abhängt.

Es irren somit die Calvinisten, welche dieses sacramentliche Essen, weil es ihnen ein Dorn im Auge ist, ganz und gar aufgehoben und beseitigt haben möchten. (Beza lib. de coen. dom. contr. Westphal. c. 13. t. 1. p. 225. Bened. Thalman. tract. de coen. dom. c. 10. f. 48. seq.) Aber damit heben sie 1., so viel an ihnen liegt, zugleich auch die sacramentliche Vereinigung auf, stoßen 2. die Einsetzungsworte selbst gänzlich um, und verwandeln 3. das heilige Abendmahl in ein gewöhnliches Mahl.

Nichts beweisen folgende Einwürfe derselben: 1. Dieses sacramentliche Essen und Trinken sei capernaitisch (Bucan. institut. theol. art. 48. quaest. 38. p. 676.). Dieß ist Lästerung und Lüge. Denn das capernaitische Essen geschieht: a. ohne Mittel; b. auf natürliche Weise. Dagegen das sacramentliche Essen geschieht: a. vermittelst des Brodes; b. auf eine mystische, das ist geheimnißvolle Weise; sofern nämlich das Fleisch Christi durch Gottes Wort mit dem Brod vereinigt ist, und zwar auf eine himmlische, geheimniß-

volle und unbegreifliche Weise. Dieser Einwurf beruht somit auf einem gröblich falschen Vergleich.

2. Daß Luther selbst im Katechismus dieses Essen ein leibliches nenne. — Denn a. der Ausdruck „leiblich" ist nicht zu verstehen von der Art und Weise des Essens, sondern von dem wahrhaften und wirklichen Vorhandensein des Dinges, um das es sich handelt, daß nämlich der wahre Leib Christi selbst und nicht blos ein Zeichen oder Bild desselben gegessen werde. b. Er nennt es leiblich mit Rücksicht auf das Werkzeug des Essens, weil nämlich dieses geschieht mit dem leiblichen Mund, gemäß Christi Wort: „Esset" ꝛc. Der Schluß der Gegner hat also vier Begriffe.

3. Daß das Fleisch Christi eine geistliche Speise und somit für die Seele, und nicht für den Magen oder den Leib berechnet sei (Bucan. loc. 58. qu. 37 p. 675. qu. 62. n. 3. p. 794. E.). Somit könne es mit dem leiblichen Mund nicht genossen werden. — Gerade als wenn Gott die geistlichen Güter nicht durch leibliche Werkzeuge oder Mittel (nämlich das Wort des Evangeliums und den Gebrauch der Sacramente) mittheilte. — Zum andern: Die Ausdrücke: „geistlich" und „auf geistliche Weise" werden in doppeltem Sinne gebraucht, entweder schlechthin und einfach ohne Nebenbeziehung, oder in gewisser Beziehung und vergleichungsweise. So ist das Fleisch Christi eine geistliche Speise schlechthin, sofern es abgesehen von der sacramentlichen Vereinigung mit dem Brod betrachtet wird, und als solche kann es nur mit dem Munde des Glaubens genossen werden. Dasselbe Fleisch ist eine geistliche Speise in gewisser Hinsicht, sofern es in der sacramentlichen Vereinigung betrachtet wird, nämlich im Vergleich zum Brod, welches eine natürliche Speise ist. Tritt aber die sacramentliche Vereinigung zwischen diesem Brod und dem Fleisch Christi ein, so ist es nicht eine geistliche, sondern eine sacramentliche Speise zu nennen, wie der Unterschied zwischen den zwei Arten des Essens im Folgenden zeigen wird. Es kann somit auch die Art und Weise dieses Essens eine geistliche genannt werden, aber nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich im Gegensatz zum äußerlichen Zeichen, das in sinnlich wahrnehmbarer Weise genossen wird.

4. Der Ausspruch Joh. 6, 63: „Das Fleisch ist kein nütze" (Zwingl. comment. de vera et fals. relig. t. 2. p. 205. etc. Institut. de coen. dom. tract. 2. t. 2. f. 279—284. Serm. 1. Bernae hab. t. 2. f. 529. a. b. Bucan. a. a. O. n. 12. p. 635.). — Denn in dem Wort „Fleisch" liegt ein Wortspiel, und es ist dasselbe hier nicht in seinem eigentlichen, sondern in übertragenem Sinn als Bezeichnung der groben, fleischlichen Gedanken zu fassen, sowie der fleischlichen Gesinnung in geistlichen Dingen bei nicht wiedergebornen Menschen. Von der Art waren die Bewohner von Capernaum, welche das, was vom Fleisch Christi geistlich zu verstehen war, in irdischer und fleischlicher Weise auffaßten. Demnach kann jener Spruch vom Fleisch Christi nicht verstanden werden, von welchem kurz zuvor der Herr gesagt hatte, daß es die rechte Speise sei, und wer davon esse, der habe das ewige Leben, V. 55. Vollends mit Unrecht wird die Predigt Joh. 6 auf das Abendmahl bezogen. Denn da Christus dasselbe damals noch gar nicht eingesetzt hatte, so steht fest, daß er von dem fortwährenden geistlichen Essen durch den Glauben handelt (Calvin. in c. 6. Joh. f. 44. b. n. 54. Walther homil. 53. in Joh. f. 112. hom. 54. f. 114. Perkins. in cathol. reformat. controv. 10. c. 4. p. 246. edit. Hanoviens. u. A.). Somit wird Joh. 6 ganz unpassend in den Streit über das Abendmahl hereingezogen.

43. Was ist aber der Unterschied zwischen dem sacramentlichen und dem geistlichen Essen?

Es ist ein vielfacher Unterschied:

1. Das sacramentliche Essen geschieht durch das Mittel des Brodes, und das sacramentliche Trinken geschieht durch das Mittel des Weines, das geistliche Essen und Trinken dagegen geschieht ohne ein solches äußerliches Mittel;

2. das sacramentliche geschieht mit dem Munde, das geistliche mit dem Glauben;

3. das sacramentliche kann niemals ohne das geistliche fruchtbringend sein, das geistliche kann es ohne das sacramentliche sein;

4. das sacramentliche kann zum Gericht geschehen, das geistliche ist immer nur heilsam;

5. das sacramentliche betrifft Christi Leib und Blut nach seinem Wesen, das geistliche aber Christum nach seinen Wohlthaten, welche durch den Glauben ergriffen werden;

6. das sacramentliche findet nicht zu allen Zeiten statt und ist nicht Allen schlechterdings zur Seligkeit nöthig; das geistliche kann immer stattfinden und ist allen Christen zur Seligkeit unbedingt nöthig.

Diejenigen rufen daher Triumph vor dem Sieg, die mit vollen Backen schreien, das sacramentliche Essen sei abgethan, und es gebe nur zweierlei Essen, nämlich das natürliche und das geistliche. Diese hat jedoch ihr eigener Parteigenosse Sadeel in zwei Abhandlungen männlich bekämpft und widerlegt, von denen die eine vom geistlichen, die andere vom sacramentlichen Essen handelt. Wohl werden auch jene das Essen des Leibes Christi mit dem Munde im heiligen Abendmahl mit Beza (ep. 70. vol. 3. p. 284.) für ein cyclopisches Essen und für Teufelsdreck halten, oder mit Zwingli behaupten, daß das leibliche Essen des Fleisches Christi im Abendmahl etwas Pestilentialisches sei. (Zwingl. exeg. ad Luth. part. oper. 2. p. 327.)

44. Zeige mir nun: mit was für Gründen wird diese wahre und wesentliche Gegenwart, Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi mit dem Brod und Wein im heiligen Abendmahl erwiesen?

Ich erweise es mit folgenden Gründen:

1. weil die Worte des Testaments und der Einsetzung Christi: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut", so klar und deutlich sind, daß sie durchaus nach dem Buchstaben im eigentlichen Verstand und unverblümt genommen werden müssen;

Dieß ist im Vorhergehenden ausführlich nachgewiesen worden.

2. weil Christus, der dieses Testament gemacht hat, wahrhaftig, allweise und allmächtig ist, und daher, was er will und eingesetzt und verheißen hat, selbst kraft seines bloßen Willens leisten kann:

Man sehe oben bei der wirkenden Ursache oder dem Stifter des heiligen Abendmahls. „Wie sollte das nicht unvernünftig sein, der Natur in natürlichen Sachen und der Kunst in künstlichen Sachen Glauben zu schenken, dagegen Gott in göttlichen Sachen den Glauben zu versagen? Der Macht und Gewalt Gottes muß Alles gehorchen", sagt Justinus (respons. Christian. ad confutat. Graecor. qu. 15. t. 1. pag. 214. C.). Dabei machen wir den Schluß keineswegs von der unbedingten Macht und Gewalt aus, sondern von derjenigen, die mit Gottes Willen verbunden ist, wie er in Gottes Wort geoffenbart ist.

3. weil das heilige Abendmahl es nicht mit zukünftigen Gütern, auch nicht mit Schatten und Vorbildern zu thun hat, sondern den Körper, das Wesen und das verkörperte Bild selbst hat;

Siehe oben vom Unterschied des Alten und des Neuen Testaments. Vergleiche Col. 2, 17. Hebr. 10, 1. Auf diesen Unterschied deutet Christus selbst hin, indem er sagt: „Das ist mein Blut des Neuen Testaments", Marc. 14, 24; nicht in der Böcke und Kälber, wie im A. Test., sondern „in meinem Blut", Luc. 22, 20. Eine Gotteslästerung ist es von Beza, wenn er in Lucas Cap. 22 dem Evangelisten Lucas und folglich auch dem Heiligen Geist eine fehlerhafte Ausdrucksweise zur Last legt. (Siehe Novum Testam. ed. Henr. Stephan. a. 1565. p. 338.)

4. weil das Brod des heiligen Abendmahls die Gemeinschaft des Leibes Christi und der Wein die Gemeinschaft des Blutes Christi ist, 1 Cor. 10, 16: also muß nothwendig der Leib mit dem Brode und das Blut mit dem Weine vereinigt und gegenwärtig sein;

5. weil das sacramentliche Essen des Leibes Christi das Pfand und Zeugniß der gnadenreichen Gegenwart und Einwohnung desselben in uns ist. Folglich muß dieser Leib selbst gegenwärtig sein, sonst ginge die Natur und der nächste Zweck des Pfandes verloren;

6. weil die Unbußfertigen oder Ungläubigen dadurch, daß sie unwürdig (ohne Glauben) essen und trinken, an dem Leibe und Blute Christi selbst schuldig werden, 1 Cor. 11, 27: hieraus folgt, daß der Leib und das Blut Christi von ihnen wahrhaftig gegessen und getrunken wird;

7. weil endlich das Blut Christi selbst, welches für uns vergossen ist, im heiligen Abendmahl ausgetheilt wird, Luc. 22, 20, und auf Erden zeuget, 1 Joh. 5, 8: also muß dasselbe durchaus gegenwärtig sein.

Es irren daher die Calvinisten, welche theils meinen, daß der Leib Christi zwar im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig sei, aber so weit von demselben entfernt, wie der Himmel ist von der Erde (Beza tract. sum. de re sacram. advers. Illyric. vol. 1. p. 208. vol. 2. p. 128. vol. 3. theol. ep. 5. p. 204.); theils mit Zwingli (exeges. ad Luther. part. 2. opp. fol. 329.) läugnen, daß der Herr Christus seinen Leib zu essen befohlen habe; theils mit Calvin (defens. secunda contr. Westphal. p. 60. siehe Schluessel-

burg. theolog. Calvinist. part. 1. p. 75. a.) behaupten, daß nur die äußerlichen Zeichen mit dem Munde genossen werden, oder daß nur die Kraft, nicht aber die Substanz des Fleisches Christi genossen werde; theils mit Calvin lehren, daß der Glaube sich in den Himmel schwingen müsse.

Nichts beweisen folgende Einwürfe derselben: 1. Daß das Essen des Leibes Christi nichts Anderes sei, als glauben und durch den Glauben aller Wohlthaten Christi theilhaftig werden (Beza creophag. vol. 1. p. 266). Denn a. in der Einsetzung Christi handelt es sich um ein solches Essen, welches mit dem Munde geschieht. Folglich geschieht es nicht mit dem Glauben allein. Denn „das empfängt man mit dem Munde, was man mit dem Glauben glaubt", sagt Leo (serm. 6. de duplic. Christ. natur. adv. Eutych. p. 86. B. col. 2). Dergestalt hat nun Christus seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gegeben „sowohl mit dem Munde des Leibes, als auch mit dem Munde des Glaubens" (Gregor. homil. 22. in evang. tom. 2. col. 411. A.). — b. Damit würde der Unterschied des sacramentlichen und des geistlichen Essens aufgehoben. — c. Dann wäre nicht das Brod, sondern der Glaube die Gemeinschaft des Leibes Christi, gegen 1 Cor. 10, 16. — d. Dann wären auch die Unwürdigen nicht schuldig am Leibe Christi, gegen 1 Cor. 11, 27.

2. Die Stelle Joh. 6, 35. 53 folg., wo das Essen des Leibes Christi so viel bedeute als glauben (Beza a. a. O. p. 266). — Denn hier handelt es sich um etwas ganz Anderes. In Joh. 6 ist gar nicht die Rede vom Abendmahl, welches erst ein ganzes Jahr, nachdem die Predigt Joh. 6 gehalten war, eingesetzt wurde, sondern vom geistlichen Essen oder Genießen der Wohlthaten Christi, welches durch den Glauben geschieht. Daß aber dieses geistliche Genießen vom sacramentlichen himmelweit verschieden sei, haben wir im Voranstehenden gezeigt.

3. Daß Christus einen wahren natürlichen, begränzten und räumlich beschränkten Leib habe und darum nicht an mehreren Orten zugleich beim Abendmahl gegenwärtig sein könne (Beza a. a. O. p. 299. Ursin. explic. catech. p. 550). — Diesem Einwurf liegt ein Schluß mit vier Begriffen zu Grunde. Derselbe geht aus vom rein physischen oder natürlichen Leib, welcher allerdings, weil und sofern er menschlich ist, nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein kann. Aber Christi Leib, obwohl er ein wahrhaft menschlicher Leib ist, ist darum doch nicht rein physischer Art, sondern in die Einheit der Person des Sohnes Gottes aufgenommen, worüber man nicht nach den Regeln der Natur urtheilen darf. Siehe oben bei der Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften. Dazu kommt, daß die Gegenwärtigkeit im heiligen Abendmahl nicht von den Eigenschaften des natürlichen Leibes abhängt (denn dann wäre sie nicht eine geheimnißvolle, sondern eine natürliche), sondern von der Beschaffenheit des Leibes Christi, kraft der Einsetzungsworte und der göttlichen Verheißung.

4. Daß der Leib Christi im Abendmahl nicht gesehen noch gefühlt werde. (Beza a. a. O. c. 20. p. 232. c. 26. p. 235.) Denn solches ist der Fall, a. weil er etwas Himmlisches und Geheimnißvolles ist, und deßwegen auf eine himmlische und geheimnißvolle, nicht auf irdische Weise, wie das Brod, genossen wird. b. Weil er ein verklärter Leib ist, der von nicht verklärten Augen und Händen weder gesehen noch gefühlt werden kann, es sei denn, daß er sich auf besondere Weise sehen und fühlen lasse, siehe Luc. 24, 31. Joh. 20, 19. 20. 21, 14. c. Deßwegen aber ist er dennoch ein wahrer Leib, weil er an sich unsichtbar ist und es immer bleibt, wenn er gleich von uns wirklich und thatsächlich nicht wahrgenommen wird, Luc. 24, 39.

5. Daß Christus gen Himmel gefahren, daselbst zur Rechten des Vaters sitze, von dannen er dermaleins zum Gericht wiederkommen werde. (Ursin. explic. catech. p. 543. 550.) — Denn im Himmel ist Christi Leib auf übernatürliche Weise, nach Art eines wahren, verklärten Leibes, im Abendmahl ist er auf sacramentliche Weise, im Sohne Gottes ist er auf persönliche Weise. Diese Arten der Gegenwärtigkeit sind zwar von einander verschieden, nicht aber einander entgegengesetzt. (Siehe hierüber oben vom Stand der Erhöhung.)

6. Der bekannte Spruch der Alten: „Die Herzen in die Höhe" (Sadeel. l. de manduc. sacram. c. 3. p. 267. — Nach Cyprian. serm. 6. de orat. Dom. p. 240). — Denn der Ausdruck „in die Höhe" ist zweideutig, indem er nicht eine räumliche Höhe, sondern die Höhe oder vielmehr Tiefe des Geheimnisses bezeichnet. Denn dann heben die Herzen sich empor, wenn sie dieses Sacrament nicht allein nach den äußerlichen Zeichen, sondern nach der Einsetzung selbst beurtheilen.

7. Daß ein Gedächtniß sich nur auf abwesende Dinge beziehen könne, das heilige Abendmahl aber ein Gedächtnißmahl Christi sei, Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 25. (Ursin. explicat. catech. p. 545.) — Denn der Obersatz ist nicht allgemein giltig. Die Bundeslade im A. Test. war ein Gedächtnißmal Gottes, und zwar nicht des abwesenden, sondern des gegenwärtigen. Sodann würde folgen, daß Gott beim heiligen Abendmahl gar nicht gegenwärtig sei, welche Behauptung denn doch die besonneneren Calvinisten als gottlos vermeiden.

8. Daß es unrecht sei zu sagen, der Leib Christi werde in den Mund gesteckt, mit den Zähnen zerkaut, in den Magen befördert und daselbst verdaut. (Beza l. de coen. dom. contr. Westphal. c. 18. vol. 1. p. 229. Creophag. vol. 1. p. 266.) — Denn der Schluß enthält vier Begriffe. Vom natürlichen Essen auf das sacramentliche schließen zu wollen, ist vernunftwidrig. a. Christi Leib ist eine Speise der Seele, nicht des Leibes, welche die Seele, nicht den Bauch fett macht, wie Eusebius sagt (de morte S. Hieronym. t. 4. oper. p. 359. A.). b. Darum wird er auch nicht auf natürliche, sondern auf sacramentliche und geheimnißvolle Weise gegessen. Er wird vom Communicanten, ohne zerrissen, oder zerbrochen, oder überhaupt zertheilt zu werden, ganz genossen.

9. Daß der Leib Christi längst verzehrt und verschluckt wäre, wenn er mit dem Munde genossen würde (Beza Creophag. p. 266. vol. 1). — Weg mit solch fleischlichen, groben und gotteslästerlichen Gedanken, welche ein capernaitisches Essen voraussetzen. Denn so wenig Christi Leib mit den Zähnen zermalmt und im Magen verdaut wird, so wenig wird er aufgezehrt und verschluckt. Denn er wird in einem Geheimniß und Sacrament genossen, wovon die Alten schön gesungen haben:

Ob Einer nur, ob tausend Gäste essen,
Doch wird dem Einen gleichviel Speise zugemessen,
Wie jenen andern allzumal.
Doch ob auch Böse gleich den Guten Gottes Tisch sich nahen,
Bringt doch die Speise, die sie dort zugleich empfahen,
Den Guten Leben nur, den Bösen ewge Qual.

Und ob die Speise Tausende auch nähret,
So wird sie dennoch niemals aufgezehret:
Wie heilig ist doch dieses Brod!
Du, Jesus Christus, wahrer Mensch und Gott,

Du bist allein Fleisch, Speis und Sacrament.
Nichts Größres beut die Welt von End zu End.

Desgleichen:

Mit den Zähnen zermalmet man Christi Leib nicht,
Dieweil man das äußere Zeichen nur bricht,
Was jedoch dem bezeichneten himmlischen Gut
Am Stande und Wesen nicht Eintrag thut.

Die übrigen Gegenbeweise, welche aus allerhand spitzfindigen Einfällen der menschlichen Vernunft mit vieler Mühe zusammengesetzt sind und sich auf die Eigenschaften des menschlichen Leibes, auf Christi Hingang aus dieser Welt, auf das geistliche Essen, auf die Analogie der Sacramente ꝛc. stützen (wie sie Ursinus in seiner Auslegung des Katechismus S. 545 folg. zusammengestellt hat), lassen sich nach dem, was oben bei der Lehre von Christi Person, sowie von den Sacramenten insgemein, und vom Unterschied des natürlichen, geistlichen und sacramentlichen Essens bemerkt worden ist, ebenso nach dem eben Gesagten leicht widerlegen. Die Aussprüche der Väter, welche Ursinus (a. a. O. S. 560) und Sadeel (lib. de sacram. c. 6. p. 323. seq.) haufenweise anführen, sind uns nicht im Geringsten zuwider. Denn daß Christi Leib und Blut im Abendmahl nicht wahrhaft gegenwärtig sei mit dem Brod und Wein, sowie daß das Brod **nur** ein Zeichen und Bild sei, das Christi Leib bedeute, das hat nie einer von den Vätern gelehrt und hat auch von den Gegnern bis jetzt nicht klar bewiesen werden können. Darum muß man die Aussprüche der Väter, welche geltend gemacht werden, objectiv in deren eigenem Sinn erklären, und darf ihnen nicht nach Belieben betrüglicherweise einen fremden Sinn unterschieben. Indeß mögen die Einfältigen an jenen Ausspruch des Augustin denken (lib. de haeres. ad Quodvultdeum t. 6. col. 34. A.): „Für ein gläubiges Herz ist es eine große Beruhigung, zu wissen, was man nicht glauben soll; auch wenn man die Disputirgabe nicht besitzt, um dasselbe widerlegen zu können.“ Indessen möge ein Jeder mit Ambrosius (prec. 1. ad missam, t. 4. p. 453) also beten: „Lehre mich, o Herr, ich bitte dich durch deinen Geist, daß ich dieses große Geheimniß mit der rechten Ehrfurcht, Andacht und Furcht, wie sichs ziemet und gebühret, behandle. Hilf, Herr Jesus Christus, durch deine Gnade, daß ich von diesem hohen Geheimniß allzeit das glaube und verstehe, fühle und festhalte, rede und denke, was dir wohlgefällig und meiner Seele förderlich ist.“

Von der Transsubstantiation, das ist Wesensverwandlung.

45. Wenn nun aber in den Einsetzungsworten der buchstäbliche Sinn aufs genaueste festzuhalten ist: folgt daraus etwa die papistische Transsubstantiation?

Nie und nimmermehr. Denn das Brod wird nicht in die Substanz oder das Wesen des Leibes Christi verwandelt, so daß sie nun einerlei Wesen oder Substanz wären, sondern das Brod und der Leib machen nur ein einiges Sacrament aus.

Daher sagen die Alten: „Das Brod ist der Leib Christi nicht durch die Einheit des Wesens, sondern durch die Einheit des Sacraments.“ (Siehe Ambros. l. 4. de sacram. c. 4. t. 4. p. 439. lib. 5. c. 4. p. 442. Gelas. lib. de duab. nat. in Bibl. Patr. t. 5. col. 475. seq.)

46. Damit ich dieß besser verstehe, so beschreibe mir, was die papistische Transsubstantiation sei.

Die Papisten sagen, die Transsubstantiation sei eine Verwandlung des Wesens, in welcher durch die Consecration des Priesters bei den Worten: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut", Brod und Wein ihr Wesen verlieren und in die Substanz oder das Wesen des Leibes und Blutes Christi also verwandelt werden, daß vom Brod und Wein Nichts übrig bleibe, als nur die äußerliche, zufällige Gestalt der Farbe, des Geschmacks, des Rundseins, der Größe, unter welchen der Leib und das Blut Christi enthalten sei. (Concil. Trid. sess. 13. decret. de sacram. eucharist. c. 4. can. 2. Bellarm. lib. 3. de sacr. eucharist. c. 18. t. 3. col. 615.)

47. Welches sind die Hauptgründe, mit denen diese papistische Erfindung von der Transsubstantiation umgestoßen wird?

Es sind die allerstärksten Gründe. Denn

1. hat sie weder in den Einsetzungsworten, als dem eigentlichen Sitz der Lehre vom heiligen Abendmahl, noch sonst in der ganzen Heil. Schrift auch nur den geringsten Grund.

2. Paulus nennt bei der Austheilung selbst, sowohl nach, als auch vor der Consecration, ausdrücklich Brod und Wein, 1 Cor. 11, 27. 29.

3. Derselbe nennt das Brod und den Kelch die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, 1 Cor. 10, 16. Eine Gemeinschaft aber besteht zum mindesten zwischen zwei Dingen.

4. Zu einem jeden Sacrament ist ein äußerliches Element oder irdisches Ding erforderlich. Folglich darf dieses auch im heiligen Abendmahl nicht aufgehoben, sondern muß beibehalten werden.

5. Es ist ungereimt und widerspricht allen Regeln eines gesunden Denkens, zu behaupten, daß zufällige Eigenschaften allein für sich fortbestehen ohne ein Subject, das ist, ohne ein Ding, an welchem sie sind. Denn das Wesen zufälliger Eigenschaften besteht darin, daß sie in oder an einem Andern sind, und eine zufällige Eigenschaft außer und getrennt von einer Substanz gibt es nicht.

Der erste Beweisgrund beruht auf dem Mangel göttlicher Autorität; der zweite auf dem göttlichen Zeugniß durch Paulum, welches der Transsubstantiation entgegen ist; der dritte auf dem Wesen der Gemeinschaft, welche ein Verhältniß zwischen mehreren ist. Denn zwischen dem, was schlechthin Eins ist, kann keine Gemeinschaft stattfinden. Wo ein bezügliches Ding ist, da muß auch ein mitbezügliches sein. Der vierte Beweis geht aus von den

wesentlichen Stücken, die zu einem Sacrament erfordert werden, nach der zweifachen, bewährten Regel der rechtgläubigen Väter, nämlich 1. der allgemeinen des Augustin (tract. 80. in Ev. Joh. t. 9. col. 445. A.): „Kommt das Wort zum Element, so wird daraus ein Sacrament"; und 2. der besonderen des Irenäus (lib. 4. adv. haeres. c. 34. p. 264. n. 6): „Das heilige Abendmahl besteht aus zwei Dingen, einem irdischen und einem himmlischen." Daraus folgt: wo kein irdisches Ding ist, da ist auch kein Sacrament. Die äußerlichen, zufälligen Eigenschaften von Brod und Wein allein sind kein irdisches Ding, sondern nur Brod und Wein selbst sind ein solches. — Der fünfte Beweis bezieht sich auf die Ungereimtheit dieser Lehre vor dem Richterstuhl der Philosophie, wie durch unanfechtbare Grundsätze erwiesen wird, Nichts zu sagen von einer Masse anderen crassen Unsinns, der dieser grund- und bodenlosen Lehre anhängt.

Nichts beweisen folgende Einwendungen der Gegner:

1. Daß Christus sage: „Das ist mein Leib" (Bellarm. l. 3. de euchar. c. 19. t. 3. col. 619. D. col. 620. A. col. 623. D.). — Denn a. hieraus läßt sich mit nichten folgern: also wird die Substanz des Brodes in die des Leibes Christi verwandelt. Sonst würde auch aus Petri Ausspruch: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes" folgen, daß die Substanz des Menschen in die des Sohnes Gottes verwandelt worden sei. b. Das Brod ist der Leib Christi nur in sacramentlicher Weise und in Anbetracht des Endzwecks, weil es nämlich zu dem Gebrauch bestimmt ist, daß es ein Werkzeug oder Mittel sei, mit welchem uns Christus seinen Leib zum Essen darreichen will. Hieher ist das zu ziehen, was kurz vorhin von der Synekdoche Luthers gesagt worden ist.

2. Daß das Brod nach der Verwandlung noch Brod genannt werde mit Rücksicht auf seinen vorigen Zustand, wie auch gesagt werde, die Blinden sehen, die Lahmen gehen, Matth. 11; und die Zöllner und Huren gehen ins Himmelreich ein, Matth. 3, 2 (Bellarm. lib. 1. de euchar. cap. ult. t. 3. col. 466. C.). — Denn a. dieß bezieht sich nur auf vereinzelte Fälle, die keinen allgemein giltigen Schluß verstatten. b. Der Vergleich paßt nicht. Denn im Abendmahl sollen nach der Lehre der Papisten allein die zufälligen äußerlichen Eigenschaften übrig bleiben, was aber in den angeführten Beispielen nicht der Fall ist.

3. Die Bezeichnung „Brod" werde gebraucht, weil es äußerlich als Brod erscheine, sowie auch die Engel Männer genannt werden, weil sie unter der Gestalt von Männern erschienen seien (a. a. O. C.). — Dieser Vergleich paßt nicht. Denn das Brod erscheint nicht blos als solches, sondern es bleibt in Wahrheit Brod, weil die Bestandtheile und das eigentliche Wesen des Brodes bleiben; denn es kann gebrochen, in Asche verwandelt werden, hat nährende Kraft 2c., was man von bloßen zufälligen Eigenschaften nicht sagen kann.

4. Die Bezeichnung „Brod" sei dem hebräischen Sprachgebrauch entlehnt, wonach jede Speise Brod genannt werde (a. a. O. C.). — Aber wie sollten denn die äußerlichen Eigenschaften des Brods Speise genannt werden können, da sie doch nicht nähren?

5. Das Brod könne um seines hohen Werthes willen nicht Brod bleiben, denn das scheine vernunftwidrig, daß es zugleich eine Speise des Bauches und der Seele, zugleich ein irdisches und ein himmlisches Brod bleiben solle. (Bellarm. l. 3. de euchar. c. 22. t. 3. col. 634. A.) — Denn es würde das Gleiche auch von den äußerlichen Eigenschaften des Brodes gelten müssen, von denen die Papisten behaupten, daß sie ja ebenfalls nähren. Und ferner:

Das Brod muß ja nicht eine Speise des Bauches genannt werden. Denn „wir genießen nicht viel, sondern ganz wenig, damit man einsehe, daß man es nicht zur leiblichen Sättigung, sondern zur Heiligung empfahe." (Concil. Nicen. vol. 1. concil. lib. 3. decret. Nicen. p. 557. col. 1.)

6. Die Aussprüche der Kirchenväter (Bellarm. l. 3. de euchar. c. 20. tom. 3. col. 624. D. seq.). — Denn a. diese handeln von der sacramentlichen Verwandlung, welche die Substanz des Brodes nicht aufhebt, sondern die Bestimmung desselben zu einem ganz besonderen Gebrauch und Nutzen ausdrückt. b. Wenn auch etliche Kirchenväter, vornehmlich spätere, sich zu Gunsten dieser papistischen Lehre von der Transsubstantiation anführen lassen, so können sie doch der Heil. Schrift und uns Nichts vorschreiben. c. Wir stellen ihnen Aussprüche andrer Kirchenväter entgegen und bezahlen sie so mit gleicher Münze.

48. Indem du aber die Transsubstantiation läugnest: scheint es da nicht, daß du selbst entweder die Consubstantiation (das ist: Beiwesung), oder wenigstens die Einschließung des Leibes Christi im Brode behauptest, da du ja den Satz vertheidigst, daß der Leib Christi in, mit und unter dem Brode ausgetheilt und gegessen werde?

Das sei ferne! Denn weil das Brod der Leib Christi ist nicht durch wesentliche Verwandlung oder durch Vermischung, sondern nur durch die sacramentliche Vereinigung, so folgt daraus, daß Christi Leib in, mit und unter dem Brode sei und gegessen werde.

49. Warum bedienen wir uns also dieser Ausdrücke?

1. Um das Fündlein der papistischen Verwandlung zu verneinen;

2. um die wahre und wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hochwürdigen Abendmahl auszudrücken;

3. um mit den heiligen Vätern gleichförmig zu reden. Denn diese sagen so: „Das wird im Brod empfangen, was am Kreuzesstamm gehangen; das wird im Wein genossen, was aus Christi Seite geflossen. (Ivo epist. ad Haymer. Bibl. Patr. t. 1. p. 488. Paschas. epist. ad Frudegard. Bibl. Patr. t. 4. col. 205. A. Hugo lib. 3. de anim. c. 5. t. 2. p. 127 etc.)

Denn wenn in, mit oder unter dem Brode der Leib gegeben wird, so ist folglich das Brod nicht seinem Wesen nach in Christi Leib verwandelt; so ist folglich das Brod nicht ein bloßes, leeres Zeichen des abwesenden Leibes, sondern vielmehr das Zeichen des wirklich und wahrhaft gegenwärtigen Leibes; so sind folglich Brod und Leib Christi sacramentlich vereinigt.

Es irren somit die Calvinisten, indem sie uns verläumderischerweise als Synusiasten, das ist Mitweseler, und Metusiasten oder Consubstantialisten, das ist Beiweseler, die eine räumliche Einschließung des Leibes unter dem Brod behaupten, ohne Scham- und Ehrgefühl ausschreien. (Sadeel, de sacram. manduc. p. 251. Ursin. explic. catech. p. 541. 567. seq.) Wir erkennen keine räumliche Einschließung an, wohl aber behaupten wir eine

sacramentliche Vereinigung, welche nichträumlicher, himmlischer und übernatürlicher Art ist.

Nichts beweisen folgende Einwendungen der Gegner:

1. Luther schreibe selbst, der so kleine Leib sei im Brod verborgen; nämlich in den Worten des Abendmahlliedes: „Verborgen im Brod so klein" rc. (Pareus l. 1. de symb. euchar. c. 6. p. 60.) — Denn a. dieß ist falsches Zeugniß. Luther sagt nicht, der Leib so klein sei im Brod verborgen, sondern, im Brod so klein sei der Leib verborgen. Und mit Recht; denn „wir genießen nicht viel, sondern wenig" rc. (siehe oben). b. Der Ausdruck ist falsch gefaßt. Luther versteht das Wort „verborgen" nicht verbal, sondern adverbial. Denn er redet nach Art einer geheimen, sacramentlichen Vereinigung, weil nämlich in einem Geheimniß, auf eine uns verborgene und unerforschliche Weise mit einem kleinen Stücklein Brod Christi Leib selbst geheimnißvoll ausgetheilt und genossen wird. „Verborgen", das ist, in einem verborgenen Geheimniß. Hier ist von keiner räumlichen Einschließung die Rede.

2. Daß unsern Hostien die Figur des gekreuzigten Christus eingepreßt sei (Pareus a. a. O. p. 60). Denn daraufhin erheben die Gegner gegen uns die schändliche und bübische Lästerung, wir meinten abergläubischerweise, daß ein kleiner Leib Christi unter dem Brod verborgen sei. — Denn das Einpressen dieser Figur ist ein Stück der christlichen Freiheit und stammt von einem alten Brauch der christlichen Kirche, soll aber keineswegs das abergläubische Verborgensein eines kleinen Leibes Christi ausdrücken. Es ist also hier ein falscher Grund untergeschoben. Dazu kommt, daß in manchen evangelischen Kirchen Hostien beim Abendmahl gebraucht werden, auf denen die Figur Christi am Kreuz gar nicht abgedrückt ist.

Endlich 3. daß wir beim Genuß des heiligen Abendmahls die Kniee beugen. (Beza epist. 12. vol. 3. p. 220.) Hiebei ist der Zweck falsch gefaßt. Denn solches geschieht nicht etwa, um den im Brod verborgenen Christum anzubeten, sondern diese Kniebeugung ist nur das äußerliche Zeichen der inneren Anbetung, in der wir Christum als unsern Herrn und Urheber unsers Heils, der Alles in uns wirkt, anerkennen. Wir beten sonach Christum an als den Gottmenschen, in Einer Anrufung, allerorten und allezeit, und so auch in seinen Geheimnissen, wie Ambrosius sagt (l. 2. de spiritu S. c. 12. t. 2. p. 157). An das Brod aber und an den Wein richten wir unser Gebet nicht.

Vom Endzweck, Gebrauch und Nutzen des heiligen Abendmahls.

50. Welches ist denn der Zweck oder Nutzen, um deß willen das heilige Abendmahl eingesetzt worden ist?

Er ist ein mannigfacher, je nachdem man dabei auf Gott oder auf die Menschen sieht.

51. Welches ist denn der Zweck der Einsetzung des heiligen Abendmahls in Ansehung Gottes?

Daß wir der Wohlthaten Christi gedenken, die uns im heiligen Abendmahl zu Theil werden, und für dieselben schuldigen Dank sagen, 1 Cor. 11, 25.

Daher wird das Abendmahl auch Eucharistie, das heißt Danksagung, genannt; siehe oben bei der Erklärung des Namens.

52. Worin besteht diese Danksagung?

Vornehmlich in drei Stücken, nämlich darin, daß wir

1. unser Elend bekennen;
2. Gottes Gnade preisen;
3. unsern neuen Gehorsam erklären.

Den neuen Gehorsam erklären wir, wenn wir bezeugen, daß wir 1. durch den Genuß des heiligen Abendmahls dem Befehl Gottes nachkommen, dieses Sacrament hochhalten und Gebrauch davon machen; 2. daß wir nach Christi Vorbild unser Kreuz geduldig tragen wollen; 3. daß wir die öffentlichen Versammlungen wollen erhalten helfen, deren Band das heilige Abendmahl ist, daher es auch Synaxis, das heißt Versammlung, genannt worden ist (siehe oben die Erklärung des Namens); 4. daß wir unserm Bekenntniß durch unbescholtenen Wandel, Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Ehrbarkeit Ehre machen wollen ꝛc.

53. Welches ist der Zweck desselben in Ansehung der Menschen?

Auch dieser ist zweifacher Art: entweder nämlich bezieht er sich auf uns selbst, oder auf Andre, das ist, auf unsern Nächsten.

54. Welcher bezieht sich auf uns selbst?

So viel uns anlangt, so ist das Genießen des heiligen Abendmahls

1. eine Zueignung aller Wohlthaten Christi, der Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und Seligkeit;
2. eine Versiegelung und Bekräftigung des Glaubens;
3. eine Einverleibung und Einpflanzung in den Leib Christi;
4. eine Einwohnung Christi in uns durch das sacramentliche Genießen seines Fleisches;

endlich 5. ein gewisses Zeugniß unsrer Auferstehung zum ewigen Leben.

Daher sind im griechischen Canon von Nicäa Brod und Wein *σύμβολα ἀθανασίας*, das heißt, Wahrzeichen der Unsterblichkeit, genannt. Und Irenäus sagt (l. 4. adv. haeres. Valent. et simil. c. 34. p. 264. n. 6): „Unsre Leiber, die das heilige Abendmahl genießen, sind nicht mehr verweslich, sondern haben (vom Abendmahl) die Hoffnung der Unsterblichkeit.“

Es irren darum die **neuen Photinianer**, welche läugnen, daß durch den Genuß des heiligen Abendmahls unser Glaube bestätigt und gestärkt, oder daß überhaupt irgend ein geistliches Gut in demselben genossen werde. Das ist Gotteslästerung. (Siehe Catech. Racov. de offic. Christ. proph. c. 3. p. 216.)

55. Welches ist der Endzweck des heiligen Abendmahls in Beziehung auf den Nächsten?

In Ansehung des Nächsten soll der Genuß des heiligen Abendmahls dazu dienen,

1. das Bekenntniß und die Lehre zu bezeugen und für recht zu erklären, welche öffentlich erschallt in der Kirche, in welcher man an dem heiligen Abendmahl Theil nimmt;

2. sich zu den Werken der Liebe zu verbinden, durch welche wir bezeugen, daß wir

a. dem Nächsten seine Fehler von Herzen vergeben wollen;
b. die Dürftigen nach Kräften unterstützen wollen;
c. alle als Brüder und Glieder des geheimnißvollen Leibes anerkennen wollen, dessen Haupt Christus ist.

Daher ist das Abendmahl Agape (ἀγάπη), das heißt Liebesmahl, genannt worden (siehe oben), und dieser Endzweck umfaßt alle Pflichten der christlichen Liebe, die man dem Nächsten schuldig ist, nach der Regel: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."

Es irren darum die Wiedertäufer, welche wollen, daß das Abendmahl nur ein Merkmal und äußeres Zeichen des Bekenntnisses und der Brüderschaft sei, und welche damit in ihrer Schwärmerei den vornehmsten Endzweck desselben ganz und gar ausschließen. (Colloq. Frankenthal. art. 13. act. 33. p. 669. seq.)

56. Aber werden denn alle ohne Unterschied, welche zu Gottes Tische gehen, dadurch dieser Früchte theilhaftig gemacht?

Keineswegs; denn man muß hiebei unterscheiden zwischen dem äußerlichen Gebrauch des heiligen Abendmahls, und dem geistlichen oder innerlichen.

57. Was nennst du den äußerlichen Gebrauch des heiligen Abendmahls?

Die äußerliche Sacramentshandlung, in welcher nicht allein Brod und Wein nach der Einsetzung Christi consecrirt, gegessen und getrunken werden, sondern auch in einem und demselben Essen und Trinken der wahre Leib Christi gegessen, und das wahre Blut Christi mit dem Wein sacramentlich getrunken wird.

Vom Essen der Unwürdigen.

58. Demnach werden nun alle Communicanten ohne Unterschied jenes äußerlichen Gebrauchs des heiligen Abendmahls theilhaftig gemacht?

Allerdings. Denn was zur Substanz oder zum Wesen des Sacraments gehört, das wird von Allen ohne Unterschied, sowohl Unwürdigen als Würdigen, empfangen und genossen.

Zur Substanz des Sacraments aber gehören nicht allein die irdischen Dinge, nämlich Brod und Wein, sondern gerade auch die himmlischen, nämlich Leib und Blut Christi, ohne welche es gar kein Sacrament sein kann. (Siehe oben von der Materie des heiligen Abendmahls.) Wer also das

heilige Abendmahl genießt, der genießt auch eben diese wesentlichen Stücke desselben.

59. Welche sind unwürdig?

Diejenigen, welche diesen Worten: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden" nicht glauben oder zweifeln, die sind unwürdig und ungeschickt, denn das Wort: „Für euch" fordert eitel gläubige Herzen.

Es irren somit die Calvinisten, welche unter den Unwürdigen schwachgläubige Menschen verstehen (Bucan. instit. theol. art. 58. qu. 136. p. 840, der jedoch in Frage 135. sich selbst widerspricht. Piscator analys. supr. 1 Cor. 11. p. 188.). Aber 1. wie können diese Unwürdige sein, da doch das Abendmahl gerade zur Stärkung ihres Glaubens eingesetzt ist? Denn die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Schwachen, Matth. 9, 12. — 2. Wie könnten diese Unwürdige sein, da sie doch nicht das Gericht über sich bringen (wie Paulus von den Unwürdigen schreibt 1 Cor. 11, 29)? Denn immerhin glauben sie, wenn auch ihr Glaube schwach und dem Senfkorn ähnlich ist, welcher jedoch hinreicht, um die höchsten Berge der Anfechtung zu versetzen, Matth. 17, 20; und zwar nicht aus eigener Würdigkeit, sondern um deß willen, den er ergreift, nämlich Jesu Christi, dessen Kraft in den Schwachen mächtig ist, 2 Cor. 12, 9. — Mit Unrecht wendet man hiegegen ein, daß 1 Cor. 11, 30 der Apostel selbst von den Schwachen rede (Ursin. explic. catech. p. 597.). Denn er redet hier nicht von den im Glauben Schwachen, sondern von den Kranken und körperlich Leidenden, wie aus den folgenden Worten erhellt: „Und ein gut Theil schlafen". Ganz ungeschickt ist es, auch dieses von den Schwachgläubigen verstehen zu wollen, da der Tod der Gottlosen in der Schrift nirgends einem Schlaf verglichen wird. Die Gegner sollten eine Brille auf die Nase setzen und lesen, was Dan. 12, 2, und was von den unbußfertigen Königen 1 Kön. 14, 15. 16. 22 zu lesen steht. Es bleibt demnach außer allem Zweifel, daß unter den Unwürdigen zu verstehen sind die ungläubigen, unbußfertigen Heuchler, welche zwar den Glauben eine Zeit lang bekennen, aber dennoch ohne ernstliche Reue und Vorsatz der Besserung zu Gottes Tisch kommen und so sich selbst das Gericht essen, 1 Cor. 11, 27. 29.

60. Was empfangen aber jene Unwürdigen im heiligen Abendmahl?

Sie empfangen zwar das ganze Sacrament dem äußerlichen Gebrauch nach, nicht aber der innerlichen Frucht und Wirkung nach; das ist, sie empfangen die wesentlichen Stücke des Sacraments, nämlich den wahren Leib sacramentlicher Weise mit dem Brod, und das wahre Blut sacramentlicher Weise mit dem Wein; allein die Vergebung der Sünden und andere geistliche Wohlthaten empfangen sie nicht. Denn sie essen und trinken ihnen selber das Gericht.

61. Hältst du also dafür, daß auch von den Unwürdigen und Ungläubigen der Leib und das Blut des Herrn im Abendmahl genossen werde?

Gewißlich glaube ich das. Denn

1. gleichwie die Vollkommenheit und das Wesen des Sacraments nicht abhängen vom Glauben des Empfangenden, sondern von der Wahrhaftigkeit des Stifters, also können sie auch durch den Unglauben der Menschen nicht geändert noch aufgehoben werden.

2. Paulus sagt ausdrücklich, daß die Unwürdigen schuldig seien (nicht an den äußerlichen Elementen, nämlich Brod und Wein, sondern) am Leib und Blut des Herrn, 1 Cor. 11, 27.

Der erste Beweisgrund beruht auf einem Analogieschluß; der zweite auf dem göttlichen Zeugniß durch den Apostel. Hier ist Folgendes zu merken: 1. Das Schuldigsein, von dem der Apostel redet, ist nicht das Gericht selbst, sondern die Missethat, durch welche das Gericht herbeigezogen wird. — 2. Dasjenige, an dem man schuldig wird, ist nicht allein das Brod und der Wein, sondern der Leib und das Blut des Herrn, V. 27. — 3. Die Art und Weise, wie man schuldig wird, besteht im unwürdig Essen und Trinken. „Wer unwürdig isset ꝛc. und trinket ꝛc.; also esse er von diesem Brod" ꝛc., V. 28. „Denn welcher unwürdig isset und trinket" ꝛc., V. 29.

Es irren somit die Calvinisten mit ihrer Behauptung, daß die Unwürdigen nicht den Leib und das Blut des Herrn, sondern die bloßen und leeren Zeichen, nämlich Brod und Wein, im Abendmahl genießen (Calvin. lib. 4. instit. c. 14. s. 15. p. 831. Beza de coen. dom. contr. Westphal. t. 1. p. 247. Ursin. explic. catech. p. 591. seq.). Hiebei beweist Nichts, a. daß sie einwenden, den Unwürdigen geschehe solches um deß willen, weil sie den Leib des Herrn nicht unterscheiden, V. 29. Ebenso wenig das, daß sie sagen, b. der Apostel behaupte nicht, daß dieselben den Leib und das Blut Christi essen und trinken, sondern daß sie vom Brod und Wein essen ꝛc., V. 29. (Ursin. explic. catech. p. 594.) — Denn Paulus redet von „diesem Brod", welches auf sacramentliche Weise der Leib Christi, oder die Gemeinschaft des Leibes ist, und von „diesem Kelch", welcher die Gemeinschaft des Blutes Christi ist.

Nichts beweist gegen uns 1. der Spruch 1 Cor. 10, 21: „Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch" (Ursin. a. a. O. p. 592.). Denn hier redet Paulus von den Corinthern, welche Götzenopfer aßen und zugleich am heiligen Abendmahl Theil nehmen wollten, und dieses, sagt der Apostel, könne unbeschadet des Glaubens und ohne Verletzung des Gewissens nicht geschehen. Und somit sagt er nicht, daß solches unmöglich sei zu thun, sondern daß es unmöglich recht sein könne, solches zu thun. Was hat dieses aber mit denen zu thun, welche unwürdige Abendmahlsgäste sind, von denen der Apostel 1 Cor. 11, 27 ausdrücklich erklärt, daß sie vom Brode des Herrn essen und vom Kelch des Herrn trinken —? Sollte denn der Apostel etwa sich selbst widersprechen? Das sei ferne!

2. Der Einwurf, daß Christi Leib allezeit ein lebendigmachender Leib sei, und daß deßhalb die Unwürdigen nothwendig durch denselben lebendig gemacht werden würden (Ursin. a. a. O. p. 592.). Denn Christi Leib ist die lebendigmachende Speise, welche allezeit die Kraft hat, lebendig zu machen, nicht aber einen Jeden schlechthin, sondern je nach der Beschaffenheit der Einzelnen nur die, welche ihn im wahren Glauben genießen. Somit ist von den Gegnern die Wirkung falsch gefaßt. Kann denn nicht auch eine sonst heilsame Speise für einen verderbten Magen schädlich und nachtheilig sein?

3. Die Stelle Joh. 6, 54: „Wer mein Fleisch isset, der hat das ewige Leben." (Ursin. a. a. O. p. 591.) — Denn hier redet Christus vom geistlichen Essen, welches allein durch den Glauben nur von den Gläubigen geschieht; nicht aber vom sacramentlichen, welches mit dem Munde geschieht und den Unwürdigen wegen ihrer Unbußfertigkeit zum Verderben gereicht. Der Schluß der Gegner ist also falsch, weil er vier Begriffe enthält.

4. Die Stelle 1 Cor. 10, 17: „Ein Brod, Ein Leib". Nun können die Unwürdigen der Einheit dieses Leibes nicht theilhaftig werden, folglich rc. (Sadeel, de sacram. manduc. corp. Christ. pag. 299. col. a.). — Denn in dieser Stelle ist nicht der natürliche Leib Christi gemeint (denn wir sind nicht der Leib, der für uns in den Tod gegeben ist), sondern der mystische, welcher ist die Kirche, Eph. 5, 29 folg.

Was sonst noch von den Gegnern eingewendet wird, beruht meistens auf einer falschen Fassung der Frucht und Wirkung des Sacraments, und läßt sich leicht widerlegen, wenn man zwischen der Substanz des Sacraments und seiner Frucht oder heilsamen Wirkung unterscheidet. Jene genießen die Unwürdigen mit den Würdigen gemeinsam, diese wird nur den Würdigen zu Theil, wie es im Liede heißt:

Den Guten wird das ewge Heil,
Den Bösen ewger Tod zu Theil.
Sieh, so wirkt die gleiche Speise
Auf verschiedenartge Weise.

Hier paßt die Regel der Philosophen: Alles Empfängliche empfängt nach Art seiner Empfänglichkeit, nicht nach Art des Gebenden. Wenn also etwas Fehlerhaftes und Schädliches vorliegt, so liegt es im Empfänger, nicht im Geber.

62. Was nennst du ferner den innerlichen oder geistlichen Gebrauch des heiligen Abendmahls?

Das geistliche und innerliche Genießen, dadurch ein gläubiger Mensch, nachdem er das Sacrament äußerlich mit dem Munde empfangen, seinen Glauben erweckt und stärkt, und sich die heilsame Frucht aller Wohlthaten Christi wahrhaft zueignet.

Hieher gehört der theologische Canon: Sacramente können wohl Sacramente sein auch ohne den Glauben deß, der sie empfängt, aber sie können ohne denselben nicht nützen.

63. Was nützet denn also solch Essen und Trinken?

Das zeigen uns die Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Nämlich, daß uns im Sacrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird; denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.

64. Wie kann uns durch das Sacrament die Vergebung aller unsrer Sünden geschenkt werden, da doch der Glaube und die von ihm abhängige Sündenvergebung dem Genuß des Sacraments nothwendig vorangehen muß?

Der Glaube zwar, durch den allein die Sündenvergebung ge-

schenkt wird, ist in den Gläubigen auch vor dem Empfang des Sacraments vorhanden; aber eben dieser Glaube wird in dem heilsamen Gebrauch des Sacraments und durch denselben angefacht, vermehrt und gestärkt, die Vergebung der Sünden aber versiegelt.

65. Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge thun?

Essen und Trinken thut's freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sacrament, und wer denselben Worten gläubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich: Vergebung der Sünden.

66. Wirkt etwa das leibliche Essen und Trinken solches vermöge des bloßen Vollzugs der äußerlichen Handlung?

Nein; sondern der Glaube muß dabei sein, welcher einzig und allein das Mittel ist, dadurch die Verheißung der Gnade und die Vergebung der Sünden mit Nutzen von uns angenommen und uns zugeeignet wird. Darum, wer ohne Glauben nur mit dem Munde ißt und trinkt, der empfängt mit nichten die heilsame Frucht des Sacraments.

Irrig ist daher die Lehre der Papisten, daß das heilige Abendmahl schon vermöge des bloßen Vollzugs der äußerlichen Handlung (ex opere operato) Gnade und Seligkeit mittheile. (Siehe Concil. Trid. sess. 7. decret. de sacram. in gen. can. 8. Bellarm. lib. 2. de sacram. c. 3. 4. 5. 6. 7. tom. 3. col. 129.)

67. Wer empfähet also solch Sacrament würdiglich?

Fasten und leiblich sich Bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht; aber der ist recht würdig und wohl geschickt, der den Glauben hat an diese Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden." Wer aber diesen Worten nicht gläubet oder zweifelt, der ist unwürdig und ungeschickt, denn das Wort „Für euch" fordert eitel gläubige Herzen.

68. Welche sind also würdig?

Diejenigen sind recht würdig und wohl geschickt, die den Glauben haben an diese Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden", und die sich alle Wohlthaten Christi im wahren Glauben heilsamlich zueignen.

69. Wenn Fasten und leiblich sich Bereiten Niemanden zum heiligen Abendmahl würdig und geschickt macht, so ist es doch wohl erlaubt, vorher zu frühstücken und zu Mittag zu essen, ehe man zu Gottes Tische geht?

Darüber haben wir zwar in der Heil. Schrift keinen Befehl,

dadurch solches entweder geboten oder verboten wäre; und es ist darum an sich ein freies Mittelding und kann ohne Sünde geschehen. Indessen um der äußerlichen Zucht willen soll man in diesem Stück nicht blindlings und ohne dringende Noth und zum Aergerniß der Schwachen insonderheit Etwas ändern.

Darum soll man die noch Nüchternen und die, welche schon gegessen haben, ohne Unterschied zum Abendmahl zulassen. Es irren darum 1. die Papisten, indem sie verordnet haben, daß die Sacramente des Altars nur von Nüchternen gefeiert werden sollen (de consecr. distinct. 1. c. 47. Concil. Constant. sess. 13. tom. 4. concil. p. 301.), und zwar zu Ehren des Leibes Christi, damit er im Magen nicht mit anderer Speise vermischt werde; daher sie auch sagen, daß man während der Abendmahlshandlung nicht auf den Boden spucken dürfe; und was derartige abergläubische Einfälle mehr sind, die von Luther selbst gründlich widerlegt worden sind.

2. Die Calvinisten, welche unsre Communicanten gottlosen Aberglaubens bezichtigen, weil diese nüchtern zu Gottes Tische gehen (Naum. assert. p. 33. rat. 5.). Und doch geschieht solches aus freien Stücken ohne allen Aberglauben, zu dem Zweck, um desto mehr Zeit zu brünstigem Gebet und aufmerksamem Nachdenken zu haben. So ermangelt denn auch hier ihr Vorwurf aller Begründung, und weit entfernt, die Sache nach ihrem wirklichen Zweck zu beurtheilen, verdammen sie sie um zufälliger Umstände willen, die etwa mit derselben verbunden sein mögen.

Von der Verstümmelung des heiligen Abendmahls und der Communion der Laien unter einerlei Gestalt.

70. Bis jetzt ist der Gebrauch und Nutzen des heiligen Abendmahls erörtert worden; darum muß ich noch fragen: Ist das der rechte und vollständige Gebrauch des heiligen Abendmahls, wenn die Laien unter Einerlei Gestalt, nämlich der des Brodes, communiciren?

Nie und nimmermehr; denn

1. hat Christus das Abendmahl weder so eingesetzt und zu feiern befohlen, daß allein das gesegnete Brod gegessen werde, noch so, daß allein der gesegnete Wein getrunken werde, sondern unter beider Gestalt zusammen;

2. hat er es auch selbst den Aposteln also gereicht;

3. haben es auch die Apostel also gebraucht, welche alle aus dem Kelche getrunken haben, Marc. 14, 23;

4. haben sie es also zu halten auch Andern vorgeschrieben, 1 Cor. 11, 22. 23;

5. hat auch die erste Kirche mit Genehmigung der Apostel auf die gleiche Art und Weise das Abendmahl gefeiert, wie aus dem Exempel der Gemeinde zu Corinth erhellt, 1 Cor. 10, 16. 11, 25;

daher 6. bei der Wiederholung der Einsetzung des Abendmahls

Paulus ausdrücklich sogar sechsmal die Communion unter beiderlei Gestalt, sowohl Brodes als Weines, der ganzen Kirche anbefiehlt. Siehe 1 Cor. 11, 26. 27. 28.

Der erste Beweisgrund stützt sich auf das göttliche Zeugniß und die göttliche Autorität der erstmaligen Einsetzung und ihre Form, über welche man nachsehe Matth. 26, 26. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 23; der zweite auf das Beispiel Christi; der dritte auf das der Apostel; der vierte auf die Genehmigung der Apostel; der fünfte und sechste auf das Beispiel der ersten christlichen Kirche und die Genehmigung St. Pauli.

Es irren somit die **Papisten**; denn obwohl sie bekennen müssen, daß unser Erlöser dieses Sacrament unter zweierlei Gestalt (des Brodes und des Weines) eingesetzt und anbefohlen hat, so hindert sie das doch nicht, offen zu erklären, daß sie es anders für gut befinden, nämlich so, daß die Laien — worunter sie alle diejenigen verstehen, die nicht Meßpriester sind — nur unter der Gestalt des Brodes communiciren. (Siehe Concil. Constant. 1415 sess. 13. vol. conc. 4. p. 301. 302. Concil. Trident. sess. 21. can. 1. 2. 3.) Und diese Verordnung ist bei Strafe des Bannstrahls gewissenhaft zu halten befohlen (Concil. Constant. a. a. O.). So wird also den Laien der Gebrauch des Kelchs im Widerspruch mit Christi Einsetzung durch offenen Kirchenraub entzogen. Aber hier gilt:

Sein Fleisch ist Speis, und Trank sein Blut,
Doch Christus, unser einig Gut,
Bleibt unzertheilt in beidem.

Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe:

1. Daß beim ersten Abendmahl nur die Apostel, aber keine Laien zugegen gewesen seien (Bellarm. l. 4. de euchar. c. 25. t. 3. col. 755. B.). — Dieß ist eine alberne Einrede. Die Gegner mögen doch beweisen, daß für die Laien ein anderes Abendmahl eingesetzt worden sei. Ferner empfiehlt Paulus der Gemeinde zu Corinth die Communion unter beiderlei Gestalt. Nun aber bestand diese Gemeinde nicht allein aus Priestern, sondern zum größten Theil aus Laien (wie die Papisten sie nennen). Folglich sollten auch letztere das Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfangen.

2. Daß Christus in der Herberge zu Emmaus das Abendmahl unter einerlei Gestalt (der des Brodes) gehalten habe, Luc. 24 (Becan. manual. l. 1. c. 9. de commun. sub utraque p. 240.). — Denn a. über das Abendmahl muß man nach seiner erstmaligen Einsetzung, nicht aber nach dunkeln und dem Streit unterworfenen Stellen urtheilen. b. Zu Emmaus hat Christus das Abendmahl gar nicht gefeiert, sondern hat nur bei einem gewöhnlichen Mahle gethan, was er bei Tische gewohnt war, indem er das Brod segnete und es brach. Siehe Matth. 14, 19. Marc. 8, 6. Joh. 6, 11. Und daran haben ihn auch seine Jünger erkannt. c. Es ist dieses die Meinung nicht nur der Alten, sondern auch vieler Papisten, welche bestreiten, daß hier das Abendmahl gefeiert worden sei. Die Gegner mögen also die Sache mit ihren eigenen Leuten, die das Gegentheil behaupten, abmachen. d. Dazu kommt, daß es noch zweifelhaft ist, ob diese Jünger Laien gewesen seien oder nicht. Siehe Luc. 24, 18. 35.

3. Daß die älteste christliche Kirche das Abendmahl nur mit dem Ritus des Brodbrechens, nicht aber mit dem der Austheilung des Weines gefeiert habe, Apostg. 2, 42. 20, 11. (Bellarm. a. a. O. col. 746. A. — Becan. a. a. O. conclus. 4. p. 246.) — Denn **a.** diese Stellen sind von Andern anders, und zwar gar mannigfaltig und in widersprechender Weise erklärt

worden. Denn die Einen von den Alten deuten sie auf das Abendmahl, die Andern auf ein gewöhnliches Mahl. Es lassen sich also aus denselben keine zwingenden Beweise entnehmen. b. Daß es eine gewöhnliche Austheilung von Brod von Haus zu Haus gewesen sei, zeigt Apostg. 2, 46. 47. c. Zugegeben, es handle sich daselbst um das heilige Abendmahl, so wäre doch, wenn auch nur das Brod genannt ist, synekdochisch das ganze Abendmahl gemeint, wie die Hebräer jede Speise und Trank Brod nennen, da, wie die Papisten selbst zugestehen, keine Consecration ohne Brod und Wein stattfinden kann. d. Wenn Apostg. 20, 11 das wahre und eigentliche Abendmahl unter Einer Gestalt gefeiert worden sein sollte, deßwegen, weil dort des Weines nicht gedacht wird, so hätte auch Paulus, der kein Laie war, unter einerlei Gestalt communicirt, weil nur geschrieben steht, er habe das Brod gebrochen und gegessen. Aber nach der Voraussetzung der Papisten ist der consecrirende Priester gebunden, beides, Brod und Wein, zu genießen.

4. Daß Paulus sich des trennenden Wörtchens „oder“ bediene, wenn er sage: „Welcher nun unwürdig von diesem Brod isset oder von dem Kelch des Herrn trinket“, 1 Cor. 11, 27. (Pistor. Wegweiser c. 11. p. 453.) — Denn a. daraus folgt nicht, daß das eine Stück vom andern getrennt werden könne. Denn dieß widerspricht dem Zweck des Paulus, wie aus der Wiederholung der ursprünglichen Einsetzung erhellt. b. Gleichermaßen könnte man aus dem Wörtchen „oder“ auch schließen: Folglich genügt für die Laien der Kelch und sie brauchen das Brod nicht. c. Das Wörtchen „oder“ hat hier gar nicht trennende Bedeutung, sondern soll nur unterscheiden zwischen dem, was nach der Einsetzung des Stifters vereinigt sein soll.

5. Daß die Laien durch das Empfangen des Leibes Christi auch sein Blut empfangen, weil der Leib nicht ohne Blut sei. (Siehe Bellarm. lib. 4 de euchar. c. 21. t. 3. col. 729. Becan. manual. lib. 1. c. 9. conclus. 9. p. 260.) — Aber a. über dieses Sacrament muß man nach der Schrift urtheilen. Weil nun Christus unter verschiedenen äußerlichen Elementen oder Zeichen seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken eingesetzt hat, so sollen wir uns der Sünde fürchten, von dieser Einsetzung auch nur fingersbreit abzuweichen. b. Wenn diese Concomitanz, das ist, das Begleitetsein des Leibes vom Blut, statthätte, so würden ja die Meßpriester einen zweifachen Leib empfangen. Wir bestehen auf diesem Schluß: Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, welche in der Concomitanz, das ist, natürlichen Verbindung von Leib und Blut, ihren Ursprung hat, ist nicht die sacramentliche Gegenwart. Darum kann und darf von ihr beim heiligen Abendmahl keine Rede sein. Behält man dieses im Auge, so kann man auch das widerlegen, was die Gegner auf Grund der persönlichen Vereinigung gegen uns geltend machen. Man darf die verschiedenen Arten der Gegenwärtigkeit nicht verwechseln, sondern muß sie wohl auseinander halten. Siehe über diese Concomitanz Dr. Luthers Schrift vom Abendmahl unter beiderlei Gestalt (deutsche Werke, Jenaer Ausg. Band 3. f. 529. a. b.). — In ihren weiteren Einwendungen berufen sich die Gegner darauf, a. daß Gefahr vorhanden sei, daß der Wein verschüttet werden möchte; b. daß es gefährlich sei, ihn von einem Orte zum andern zu tragen; c. daß ihm die langen Bärte der Laien gefährlich werden könnten; d. daß das längere Aufbewahren ihm gefährlich werden könnte; e. daß der Wein zu theuer sei; f. daß er gefrieren könnte; g. wie gefährlich der falsche Wahn von der Würdigkeit der Laien, von der Nothwendigkeit der Communion unter beiderlei Gestalt &c. sei. Dieses und was dergleichen Einwendungen mehr sind, braucht man einfach aufzuzählen und dem Gelächter preiszugeben, um es ebendamit gründlich zu widerlegen. (Man

sehe darüber Gerson. de comm. sub una t. 1. opp. p. 102. col 3 s. fin. Becan. manual. 1. c. 6. concl. 8. p. 275.)

Vom Meßopfer.

71. Was hältst du aber vom Meßopfer: ist dasselbe auch die rechte und ursprüngliche Art, das heilige Abendmahl zu feiern?

Nein, nimmermehr. Sintemal durch dasselbe die ganze Handlung dieses hochheiligen Sacraments auf die greulichste Weise verkehrt und mit den gröbsten Irrthümern verunstaltet wird, wie sich durch die Beschreibung desselben klar nachweisen läßt.

72. Was ist denn nun die papistische Messe?

Die Papisten sagen, die Messe sei (1.) ein Opfer; (2.) ein wahrhaftes Sühnopfer, durch welches (3.) Christus in der Einsetzung des heiligen Abendmahls sich selbst unter den sichtbaren Zeichen des Brodes und Weines Gott dem Vater geopfert, und (4.) befohlen habe, daß er (5.) gleichermaßen durch die Priester täglich auf dem Altar wahrhaft, aber (6.) auf unblutige Weise und (7.) mit theatralischem Schaugepränge geopfert werde, nicht allein (8.) für die Sünden, Strafen, die Genugthuung und sonstige Nothdurft der Gläubigen, die da leben, sondern auch (9.) für die in Christo Verstorbenen, die noch nicht ganz von Sünden gereinigt seien.

Hier ist ein wahrer Wust von Irrthümern, denn es sind deren fast so viele, als es Worte sind.

1. Das Sacrament verwandeln sie in ein sacrificium, das ist Opfer, eine Handlung, die unter einen ganz andern Gattungsbegriff fällt, als jenes, denn ein Opfer ist eine Handlung, durch welche wir Gott etwas darbringen. Ein Sacrament dagegen ist eine Handlung, durch welche uns Gott seine Gaben mittheilt und versiegelt.

2. Sie nennen die Messe ein wahrhaftes Sühnopfer, während doch Nichts die Kraft hat, Sünden zu sühnen, denn allein das Sühnopfer am Kreuz.

3. Sie sagen: in der Einsetzung des heiligen Abendmahls. Und doch steht in den Einsetzungsworten von dieser Opferung Christi kein Buchstabe zu lesen.

4. Sie sagen, Christus habe befohlen. Und doch steht von diesem Befehl in der Einsetzung keine Silbe.

5. „Täglich"; während er doch „mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet hat, die geheiliget werden", Hebr. 10, 14.

6. „Auf unblutige Weise". Und doch „geschieht ohne Blutvergießen keine Vergebung", Hebr. 9, 22.

7. „Mit theatralischem Schaugepränge". Und doch ist von solchen theatralischen Worten, Geberden und Cärimonien, die von Menschen erdacht sind, in der Heil. Schrift gar Nichts erwähnt.

8. „Für die Sünden ꝛc. der Gläubigen, die da leben". Und doch heißt

es Hebr. 10, 18: „Wo der Sünden Vergebung ist, da ist nicht mehr Opfer für die Sünde.“

9. „Für die Verstorbenen, die noch nicht ganz gereinigt sind.“ Und doch ist das Unwesen des Fegfeuers und der Seelenmessen für die Verstorbenen der ganzen Heil. Schrift von Anfang bis Ende ein böhmisches Dorf, von dem weder Propheten noch Apostel Etwas wissen. Ueber dieses und unzähliges Andere siehe den Meßcanon des Tridentinischen Concils (sess. 12.); sowie Bellarmin (l. 1. und 2. de missa tom. 3. col. 779.). In Betreff der Cärimonien, Geberden, Kniebeugungen siehe Sleidanus (l. 21. p. 672.) und Bellarmin (l. 2. de miss. c. 15. 16. 17. t. 3. col. 924. seq.).

73. Mit welchen Gründen aber glaubst du, daß die papistische Messe umgestoßen werden könne?

Mit sehr vielen, vornehmlich aber mit folgenden:

1. in den Worten der Einsetzung steht kein Titel noch Buchstabe vom Meßopfer geschrieben;

2. es läuft der Heil. Schrift schnurstracks zuwider, da diese uns nur einen einigen Hohenpriester vorhält, nämlich Jesum Christum, Hebr. 7, 27; und ein einiges Versöhnungsopfer, nämlich das Leiden und Sterben Christi, Hebr. 10, 14, und zwar ein solches Opfer, das nur Einmal dargebracht worden ist, Hebr. 9, 28;

3. die Messe verändert das Wesen des heiligen Abendmahls, welches im Darreichen und Essen des Leibes Christi mit dem gesegneten Brod und im Darreichen und Trinken des Blutes Christi mit dem gesegneten Wein besteht, ganz und gar und verwandelt dasselbe in ein Opfer;

4. sie vertauscht die Personen, für welche das heilige Abendmahl eigentlich eingesetzt ist; denn dieses ist nur eingesetzt für die Lebenden, welche essen, trinken, sich selbst prüfen und des Herrn Tod verkündigen können, nicht aber für die Todten, welche deren keines zu leisten vermögen;

5. sie ist endlich voller Ungereimtheiten, deren oben in der Beschreibung gedacht worden ist.

Der erste Beweisgrund stützt sich auf die mangelnde Begründung in der ursprünglichen Einsetzung des Abendmahls; der zweite auf den Widerspruch mit den göttlichen Zeugnissen, der dritte auf die wesentliche Form des Abendmahls; wird diese aufgehoben, so wird die Sache selbst aufgehoben. Christus sagt: Esset, trinket; nicht aber: Schlachtet, opfert. Der vierte auf das eigentliche Object; der fünfte auf die mit der Messe verbundenen Ungereimtheiten. (Siehe die vorhergehende Frage.) Nichts beweisen gegen uns folgende Einwürfe:

1. Christus sage: „Der für euch gegeben wird“ (Bellarm. l. 1. de missa c. 12. t. 3. col. 833. A.). — Denn a. den Ausdruck des Grundtextes *διδόμενον* faßt nur die syrische Uebersetzung im Sinne von: der jetzt noch für euch (als Opfer) dargebracht wird. (Siehe Arias Montan. bibl. reg.) Der Ausdruck besagt nicht, daß Christi Leib auf unblutige Weise jetzt

noch für uns im Abendmahl als Opfer dargebracht werde. b. Christus redet von der Dahingabe, welche damals in der That auf dem Altar des Kreuzes vollzogen werden sollte, und er redet von ihr als von einer gegenwärtigen, weil sie unmittelbar bevorstand und noch in selbiger Nacht ihren Anfang nehmen sollte, siehe Matth. 26, 31. Marc. 14, 27. Joh. 19, 11.

2. Christus sage: „Solches thut". (Bellarm. a. a. O. col. 832. D. col. 836. A.) — Denn er sagt nicht: Opfert. Aber die Gegner mögen erwidern, daß „thun" in der Heil. Schrift sehr oft „opfern" bedeute. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß dieß auch an dieser Stelle der Fall sein müsse. Denn a. von einzelnen Fällen aus läßt sich kein allgemein giltiger Schluß ziehen. b. Der griechische Text ist dieser Auffassung zuwider. In diesem heißt es *τοῦτο ποιεῖτε*, Luc. 22, 19. Bedeutet denn aber *ποιεῖν* opfern? c. Ebenso wenig reimt sich diese Auffassung mit dem Gegenstand, von dem hier die Rede ist und der nach seinen einzelnen Umständen beschrieben ist, als: Nehmet hin, segnet, danket, esset, trinket. d. Paulus selbst, der beste Ausleger von allen, legt die Worte so aus: „So oft ihr von diesem Brod esset" 2c., nicht etwa: Darbringet, opfert 2c., 1 Cor. 11, 25. 26. 33. Demnach ist e. das Ganze ein niederträchtiges Geschwätz, der Mönche würdig. Die Frage ist, ob Christus im Abendmahl geopfert habe. Die Papisten bejahen dieses, auf den Grund hin, daß Christus gesagt habe: „Solches thut"; thun aber bedeute: opfern. Hier fragt sichs von Neuem: Bedeutet „thun" an dieser Stelle: opfern? Die Gegner sagen wiederum ja, weil Christus geopfert habe. Demnach hat Christus ihnen zufolge im Abendmahl geopfert, weil er geopfert hat. Wahrlich der Deckel paßt auf den Topf!

3. Christi Priesterthum sei ein ewiges und erfordere darum ein ewiges Opfer. (Bellarm. l. 1. de missa c. 6. t. 3. col. 797. C. D.) — Denn a. die Folgerung ist falsch. Wie soll denn hieraus folgen: also ist die Messe zu feiern? Das hieße vom Stock auf die Ecke schließen. b. Mit Einem Opfer hat Christus in Ewigkeit vollendet, die geheiliget werden, Hebr. 10, 14. Somit ist dieses ewige Opfer das einzige, Ein Mal dargebrachte Opfer, und kraft dieses einzigen Opfers bittet er immerdar für uns. c. Darum, weil er in Ewigkeit bleibt, hat Christus ein ewiges Priesterthum und lebt immerdar und bittet für uns, Hebr. 7, 24. 25.

4. Das Vorbild des Melchisedek, Hebr. 5, 6, welcher Brod und Wein geopfert habe, 1 Mos. 14, 18. Hebr. 7, 3. (Bellarm. a. a. O. l. 1. c. 6. col. 796. Becan. manual. l. 1. c. 10. n. 11. p. 302. seq.) — Denn der Vergleich stimmt nicht: a. Von Melchisedek heißt es nicht, daß er Brod und Wein als Opfer dargebracht, sondern nur, daß er es gebracht habe, nämlich zur Erquickung Abrahams und seiner Krieger, 1 Mos. 14, 17. 18. b. Der Vergleich darf nicht weiter ausgedehnt werden, als es die Sache selbst mit sich bringt, und weiter noch: als die Schrift selbst ihn ausdehnt. Aber die Schrift vergleicht Christum mit Melchisedek nur in Hinsicht darauf, daß er nicht Vater und Mutter gehabt habe, und nirgends ist die Rede von einem Opfer; siehe Hebr. 6, 20. 7, 1 ff. c. Etwas Anderes ist Brod und Wein, und etwas Anderes Christi Leib und Blut. Das Opfer der Messe soll nicht das Brod und den Wein des Melchisedek darstellen, sondern das blutige Opfer Christi am Kreuz. d. Wenn auch in Melchisedeks Bringen von Brod und Wein ein Vorbild enthalten gewesen wäre, nach welchem Christus im Abendmahl Brod und Wein darreichen mußte, was hätte das mit dem Leib und Blut Christi zu thun?

5. Das Vorbild des Osterlammes, 2 Mos. 12, 3 folg. (Derselbe a. a. O. c. 7. col. 811. D. seq.) — Auch dieser Vergleich paßt nicht. Denn a. das

Osterlamm wurde nicht vom Opferpriester als Opfer dargebracht, sondern von einem jeden Hausvater geschlachtet, und diese Schlachtung war das Vorbild der Schlachtung Christi, der auf dem Altar des Kreuzes (nicht auf dem gewöhnlichen Altar unter der Gestalt des Brodes und Weines) geopfert werden sollte, 1 Cor. 5, 7. b. Nicht Alles, was beim Osterlamm vorgenommen wurde, ist ohne Weiteres auch beim Abendmahl vorzunehmen; denn ein jedes Sacrament hat seine besondere Form und Wesen. (Siehe oben von den Sacramenten insgemein.)

6. Daß Christi Leib ein Opfer genannt werde (Bellarm. a. a. O. c. 12. col. 835. A.). — Denn er wird nicht ein Opfer genannt deßwegen, weil er etwa in der Messe geopfert werden müßte, sondern weil er am Kreuz geopfert werden sollte. Die Auslegung und die Fassung des Zwecks ist also falsch.

7. Die Besprengung des Volkes mit Blut nach vollbrachtem Opfer im A. Test., 2 Mos. 24, 9. (Bellarm. a. a. O. c. 8. col. 817. D.). — Denn diese war nicht ein Vorbild darauf, daß Christi Blut im Meßopfer dargebracht werden sollte, wie der Hebräerbrief erklärt Cap. 9, 18, 19. 20 ꝛc.

8. Die Stelle Maleach. 1, 11: „An allen Orten soll meinem Namen geräuchert und ein reines Speisopfer geopfert werden.“ (Ebenderselbe c. 10. col. 822. B.) — Denn a. sollte daraus etwa folgen: Ein reines Speisopfer soll geopfert werden: folglich ist die Messe dieses reine Opfer —? Das wäre ja vernunftwidrig. b. Die Worte sind falsch erklärt. Jenes reine Opfer ist das Opfer des Evangeliums, Röm. 15, 16, und des Glaubens, Phil. 2, 17; desgleichen das Gott wohlgefällige Opfer der Almosen, Phil. 4, 18; das Lobopfer und die Frucht der Lippen, Hebr. 13, 15; und solche Opfer werden genannt lebendige, heilige und Gott wohlgefällige, Röm. 12, 1, geistliche Opfer, 1 Petr. 2, 5.

Die meisten Einwürfe der Papisten in dieser Streitfrage beruhen daher auf einem Spiel mit der mehrfachen Bedeutung eines Wortes, auf einem Schluß mit vier Begriffen und auf falscher Folgerung. Der Unterschied, den sie machen wollen zwischen einem blutigen und unblutigen Opfer Christi (Concil. Trid. sess. 22. c. 2. Canis. opp. catech. de missa qu. 7. p. 235), ist ganz und gar hinfällig. Denn a. es findet sich davon in der Schrift keine Spur. Die Papisten mögen das Gegentheil beweisen, wenn sie können. b. Er ist der Schrift zuwider, welche Christo allein ein einiges wirkliches Opfer, und zwar das am Kreuz, zuschreibt, Hebr. 9, 14. 16. 17; das Ein Mal dargebracht wurde, Hebr. 7, 26. 27. 9, 25; und zwar als ein blutiges Opfer, Hebr. 9, 12; durch sein eigen Blut, V. 12. Folglich was wiederholt wird, was nicht blutig ist, das ist nicht ein Versöhnungsopfer, oder es muß zweierlei Versöhnungsopfer geben. Nun aber gibt es nicht zweierlei, sondern nur das Eine: „Mit Einem Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiliget werden“, Hebr. 10, 14. Folglich gibt es kein unblutiges Opfer.

Von denen, welche zum heiligen Abendmahl zugelassen werden sollen, und anderen Nebenumständen desselben.

74. Wem soll das heilige Abendmahl gereicht werden?

Nur solchen Menschen, welche dasselbe auf rechte Weise zu gebrauchen begehren; welche essen, trinken, des Herrn Tod verkündigen und sich selbst prüfen können.

Ein Mißbrauch ist es daher, wenn die **Papisten** das am St. Agathentag geweihte Brod gebrauchen, um Feuersbrünste zu löschen. (Siehe Sacerdotal. Rom. p. 194. b.) Denn für diese ist es nicht bestimmt, sondern für die, die es essen können.

75. Soll man auch den kleinen Kindern das Abendmahl reichen?

Nein. Denn es wird von denen, die zum heiligen Abendmahl gehen wollen, gefordert, daß sie sich zuvor prüfen, damit sie nicht unwürdig essen und trinken, 1 Cor. 11, 28. Kinder aber können, weil ihr Vermögen noch schwach ist, sich nicht selbst prüfen.

Im Irrthum befanden sich daher diejenigen, welche in der alten christlichen Kirche die Lehre vertheidigten, daß man auch den kleinen Kindern zur Versiegelung der Vergebung ihrer Sünden das heilige Abendmahl reichen müsse. (Siehe Augustin. l. de pecc. merit. c. 24. t. 7. col. 670. D. 671. A. Innocent. bei Augustin. ep. 93. t. 2. col. 424. A. seq. Maldonat. sup. c. 6. t. 2. p. 316. seq.)

76. Soll man auch den Wahnsinnigen und Geistesschwachen das Abendmahl reichen?

Nein, denn auch diese können, weil sie des rechten Gebrauchs ihres Verstandes beraubt sind, in rechter Weise weder den geistlichen Hunger und Durst empfinden, der vom Bewußtsein der Sünde herrührt, noch sich selbst prüfen, noch Christi Tod verkündigen.

77. Soll man etwa auch denen, die offen in Sünden leben, als Hurern, Ehebrechern, Gotteslästerern, Schlemmern, Säufern und Gottesläugnern das Abendmahl reichen?

Nein, auch nicht. Denn obwohl diese von wegen des Verstandes und Urtheilsvermögens sich selbst wohl prüfen könnten, so sollen sie doch, dieweil sie gegen ihr Gewissen zum Aergerniß Anderer in Sicherheit und Sünden verharren, so lange nicht zu Gottes Tische zugelassen werden, bis sie durch gebührende Bereuung ihrer Sünden anderen Sinnes geworden sind. Denn man soll die Perlen nicht vor die Säue werfen, Matth. 7, 6.

In Betreff der öffentlichen Hurer sehe man die Hessische Kirchenordnung, im Paragraph, betitelt „Form der öffentlichen Pönitenz und Absolution rc.“, wo den unbußfertigen die Zulassung zum heiligen Abendmahl versagt wird.
In Betreff der Schlemmer, Fresser, Säufer und Gotteslästerer siehe „Ordnung und Reformation der Kirchenagenden“, im Paragraph „Vom Gotteslästern und Vollsaufen“. Auch diese werden vom Abendmahl ausgeschlossen, mit Beifügung der Drohung: wenn sie beharrlich in ihrer Unbußfertigkeit fortfahren, so solle man ihnen auch das gewöhnliche christliche Begräbniß verweigern, welche Strafe auch gegen die offenbaren Gotteslästerer und Verächter des Wortes und der Sacramente in der Kirchenordnung, im Paragraph „Vom christlichen Begräbniß“ festgesetzt ist.

78. Wie soll nun der Mensch, ehe er zu Gottes Tische geht, sich selbst prüfen?

Auf diese Art:

1. Er soll die Sünden, welche er wider Gottes Gesetz begangen, erkennen;

2. er soll über dieselben wahre Reue empfinden;

3. er soll sich vor dem Angesichte Gottes von Herzen demüthigen;

4. er soll denselben inbrünstig um Vergebung bitten für seine Sünden um des Verdienstes willen des Blutes Christi, für uns auf dem Altar des Kreuzes vergossen;

5. er soll dem Nächsten alle seine Fehler vergeben und sich brüderlich mit ihm aussöhnen;

6. er soll den aufrichtigen und ernstlichen Vorsatz haben, sein Leben zu bessern und inskünftige von seinen Sünden abzulassen.

Wer diese Selbstprüfung unterläßt, der bringt ein schweres Gericht über sich. „Du scheust dich nicht, Christi Leib zu genießen und zu Gottes Tisch zu treten, als wärest du rein und ohne Fehl, als ob an dir nichts Unwürdiges wäre; und bei all dem glaubst du, daß du dem Gerichte Gottes entrinnen werdest?" (Origen. in Psalm. 37. hom. 2. t. 1. p. 471.)

79. An welchem Ort ist das heilige Abendmahl zu halten?

Ordentlicher Weise im öffentlichen Gottesdienst oder der Versammlung der Christen, nach dem Beispiel der corinthischen Gemeinde, 1 Cor. 11, 20.

Vergleiche ferner das Beispiel der Gemeinde in Troas, Apostg. 20, 7. Denn eben darum heißt das Abendmahl auch Synaxis oder Communion (siehe oben).

Wir sagen: „ordentlicher Weise". Denn außerordentliche Fälle der Noth machen auch hier eine Ausnahme. Es irren somit diejenigen Calvinisten, welche lehren, das Abendmahl dürfe nur in öffentlicher gottesdienstlicher Versammlung gehalten, nicht aber den Kranken, Gefangenen und Anderen, die dem Gottesdienst nicht anwohnen können, zu Hause gereicht werden (Beza qu. 170. vol. 3. p. 352. Bucan. instit. theol. art. 48. qu. 130. p. 834). Von ihrer schroffen Ansicht weicht indeß auch hier Hieronymus Zanchius ab und vertheidigt unsre Lehre gegen jene mit diesen Worten: „Was Christus keinem seiner Jünger verweigert, warum sollten wir das den Kranken verweigern, die vor ihrem Abscheiden dasselbe noch begehren, und zwar nicht aus Aberglauben, sondern um ihr Herz je mehr und mehr zu trösten und zu stärken?" (Weiteres siehe in l. 1. epist. ad Johan. Craton. Med. Caes. t. 8. col. 134.)

Nichts beweist gegen uns die Einrede, daß das Abendmahl eine Communion (Gemeinschaft) sei und genannt werde (Bucan. a. a. O.). Denn a. bei der Communion kommt es nicht schlechthin nur auf die Einheit des Ortes an, woselbst alle Christen zusammenkommen, sondern vornehmlich auf die Einheit und Gemeinsamkeit einer und derselben sacramentlichen Speise und eines und desselben sacramentlichen Tranks, dessen alle theilhaftig wer-

den; gleichwie auch alle mit einer und derselben Taufe getauft werden, ob sie nun in Europa oder in Amerika oder in einem andern Welttheile sind. — b. Auch in Privatwohnungen findet eine Communion, das ist ein gemeinschaftlicher Genuß statt, wo nämlich die Hausgenossen an der Abendmahlshandlung Theil nehmen. So hielten auch vor Zeiten in der ersten Kirche die Christen ihre Versammlungen nicht allein in Privatwohnungen, wie Tertullian bezeugt (lib. 2. ad uxor. c. 4. t. 2. p. 332), sondern brachten auch das Abendmahl solchen, die nicht zugegen waren, wie Justin bezeugt (apol. 2. pro Christian. t. 1. p. 98. D.). „Und darum kann man denjenigen Kirchen nicht beistimmen, welche, um den Mißbrauch aufzuheben, auch zugleich den wohlhergebrachten Brauch selbst aufgehoben haben" (Zanch. a. a. O.).

80. Wann und zu welcher Zeit soll das heilige Abendmahl gehalten werden?

Christus hat das erste Abendmahl eingesetzt am Abend in der Nacht, da er verrathen ward, 1 Cor. 11, 23; Matth. 26, 20; und zwar vor dem Osterfest, Marc. 14, 12; daß man es aber fortwährend zu derselben Zeit halten solle, dafür haben wir kein Gebot, weder von Christus noch von den Aposteln; und darum ist es gleichgiltig, ob es Morgens oder Mittags oder Abends oder bei Nacht oder an Ostern oder an irgend einem andern Feste gehalten wird. Indeß soll man sich hüten, daß nicht auch hier durch Neuerungen die Schwachen geärgert werden.

81. Wie oft soll man das heilige Abendmahl genießen?

Nicht nur Ein Mal Zeit seines Lebens, noch nur Ein Mal des Jahres, noch allein an den hohen Festen, sondern oft und vielmal, so oft es nämlich die Nothdurft unsers Gewissens erfordert.

82. Warum dieß?

Weil wir um unsers Fleisches Schwachheit willen
1. einer oftmaligen Stärkung unsers Glaubens,
2. einer immer wiederholten Verneuerung unsers Lebens,
3. einer steten Auffrischung der gegenseitigen Bruderliebe bedürfen.

Es irren somit 1. diejenigen, welche meinen, wie es genüge, Ein Mal im Leben getauft zu werden, so genüge es auch, nur Ein Mal im Leben das heilige Abendmahl zu empfangen (Thom. 3. qu. 80. art. 10). Aber daß es mit der Taufe eine ganz andre Bewandtniß hat, ist schon oben gezeigt worden.

2. Diejenigen Papisten, welche dafür halten, man müsse nur Ein Mal im Jahre communiciren, und zwar zu Ostern (Thom. a. a. O. conclus. 5).

3. Die, welche behaupten, gleichwie man täglich in Sünden verfalle, so müsse man auch täglich das heilige Abendmahl empfangen. (Siehe cap. 13. de consecr. dist. 2.)

4. Diejenigen, welche meinen, es stehe ihnen frei, ob sie zum heiligen Abendmahl gehen oder sich demselben entziehen wollen, und daher sehr selten

dasselbe genießen, während es doch keineswegs das geringste Stück des Gottesdienstes ist, indem Gott es ausdrücklich befohlen hat mit den Worten: „Solches thut, so oft ꝛc." Die wahren Christen bezeugen durch oftmaligen Abendmahlsgenuß, daß sie wahre Christen sind, wie Cyrillus von Jerusalem sagt (catech. 4. mystagog. p. 336): „Dann werden wir rechte Christophori, das ist Christusträger, sein, wenn wir seinen Leib und sein Blut in unsre Gliedmaßen aufnehmen, und so, wie der heilige Petrus sagt, seiner göttlichen Natur theilhaftig werden." So werden wir auch endlich zu den allerheiligsten Freuden des himmlischen Abendmahls versetzet werden, von welchen Offenb Joh. 7, 16. 17 geschrieben steht. So lange wir indessen im Elend dieser Welt umherwandern, wollen wir, die geistliche Seelenspeise zu erlangen, unter Seufzen mit Herz und Mund also aus dem alten Kirchenliede singen·

Guter Hirte, Lebensbrod,
Herr, erbarm dich unsrer Noth:
Weide uns auf grünen Auen,
Laß uns deine Güte schauen,
Dort im ewgen Freudensaal.

Du, der Alles kann und weiß,
Du, der Deinen Trost und Speis,
Laß uns Himmelserben werden,
Tischgenossen und Gefährten
Deiner seligen Gemein.

Im Uebrigen:

Lob, Ehr und Preis sei Gott,
Dem Vater und dem Sohne,
Und dem, der beiden gleich
Im höchsten Himmelsthrone,
Dem dreieinigen Gott,
Als es im Anfang war
Und ist und bleiben wird,
Jetzund und immerdar.

Zusätze

zur Erklärung und Berichtigung.

Zu Seite 1 über die Bedeutung des Wortes „Katechismus."

Dieterich sagt: Es bezeichnet nicht jede Art der Unterweisung und Wiederholung, sondern echode, d. h. eine solche, welche mittelst der Stimme in Frage und Antwort geschieht; oder welche aus dem Munde der Lehrenden und Lernenden ertönt und gleichsam wiedertönt u. s. f. — Auf Grund eingehender Untersuchung des Sprachgebrauchs sprechen neuere Gelehrte dem Worte die reciproke Bedeutung des Halls und Gegenhalls, Tönens und Wiedertönens, Fragens und Antwortens als ursprünglich ab. C. A. G. von Zezschwitz giebt als Resultat seiner gründlichen Untersuchung im 1. Band seines Systems der christlich-kirchlichen Katechetik an: Mit Unrecht hat man in katechein das echoartige Hin- und Wiedertönen der Frage und Antwort gesucht . . . Anfangsunterricht bleibt der entscheidend bestimmende Begriff; mündliche Ertheilung die ausschließliche Praxis, wenn es schon als Begriffsmerkmal im Wort zurücktritt. Fragweises Handeln aber tritt als Vorstellung gerade erst bei der vollendeten Begriffsentstellung hervor.

Cremer im Bibl.-theol. Wörterbuch der n. t. Gräcität sagt: **Katechein** = worüber hin —, oder worauf hinabschallen, antönen. Sodann im Besonderen angewandt auf Gerüchte, Mittheilungen an Jemand, Berichte, und auf mündlichen Unterricht, im Activ = vernehmen lassen, unterrichten, unterweisen. So Römer 2, 18; 1 Cor. 14, 19; Gal. 6, 6 vom Unterrichten, Lehren überhaupt; und Apostg. 18, 25 als Kunstausdruck für die erste grundlegende, gewinnende Unterweisung im Christenthum. Das Hauptwort **Katechesis** = belehrende Rede, Unterricht, Unterweisung. Die **Katechesis** bewirkt ein peripherisches Wissen, noch kein Verstehen.

Siehe auch Schütze, Practische Katechetik, Seite 4.

Zu Seite 3, Zeile 11: „Die Form."

Der logische Kunstausdruck Form ist in den Institutiones sehr oft gebraucht, meistens bei Definitionen, d. h. Erklärungen oder Bestimmungen von Begriffen; und zwar meist in einem von dem jetzigen Sprachgebrauch abweichenden Sinne. Daher erscheint eine Erläuterung angemessen.

Nach dem jetzigen Sprachgebrauch bedeutet Form bei sinnlich wahrnehmbaren Dingen die äußere Gestalt, in welcher ein Ding von den Sinnen wahrgenommen wird, im Gegensatz zu der Materie oder dem Stoff, aus welchem dasselbe besteht. Auch bei nicht sinnenfälligen Dingen (Begriffen im Gegensatz zu Anschauungen) reden wir von ihrer Form im Gegensatz zu ihrem Wesen, ihrer Substanz. Wesen bedeutet dann das, worin ein

Ding besteht, ohne welches es nicht besteht, noch gedacht werden kann. Dem gegenüber ist dann die Form, die Art und Weise, wie ein Wesen von andern verschieden ist, wie es sich äußert, die Handlungsweise, Thätigkeitsart, Wirkungsart. Das Wesen ist das Bleibende, in sich Bestehende, die Form mehr das Wechselnde, Veränderliche, Zufällige am Wesen, wiewohl man auch von der bleibenden, nothwendigen, unzertrennlichen Form eines Wesens redet.

Ganz anders in der aristotelisch-scholastischen Logik, auf welcher im Wesentlichen auch das logische System unserer lutherischen Glaubensväter aufgebaut ist. Zwar kennt auch sie eine zufällige, wandelbare Form, **forma accidentalis**, die qualitativen und quantitativen Eigenschaften, die nur als Accidenzien an einer Substanz oder Materie (**hyle** bei Aristoteles) auftreten, also so ziemlich in Uebereinstimmung mit unserm heutigen Sprachgebrauch. So erklärt C. Dieterich in seiner Logik (**Institutiones Dialecticae**) **l. I. c. IX, 11**: Die äußere oder zufällige Form ist die äußere Abbildung, Darstellung irgend eines beliebigen Dinges, wie die Farbe des Körpers, das Wissen der Seele, die äußere Gestalt eines Menschen, eines Thiers, einer Bank, eines Tisches, Steins u. s. w. (**Externa sive accidentalis forma est exterior cujuslibet rei effigies etc.**). In diesem Sinne ist der Ausdruck Form mitunter auch in den **Inst. Catecheticae** gebraucht, z. B. S. 139, Zeile 1: „Die Form oder Art und Weise der Fortpflanzung." S. 145, drittletzte Zeile, wo der Text lautet: (a) **forma sive modo**, vgl. S. 146, Mitte.

Von dieser äußeren oder accidentellen Form aber wohl zu unterscheiden ist die „**forma interna sive substantialis vel essentialis**", wie sie Dieterich Inst. Dial. I, c. IX, 3 nennt, die innere, d. h. substantielle oder wesentliche Form.

Diese nennt Aristoteles **eidos, usia, entelecheia etc.** Er versteht darunter „das der Einzelsubstanz immanente, in ihr objectiv wirkliche Wesen, das Prinzip, welches in Verbindung mit der **hyle** (der bestimmungslosen Materie) diese zu einer für sich seienden Einzelsubstanz macht", wie Kappes in seinem neuerschienenen Aristoteles-Lexicon S. 24 sagt: „Wenn nun so die Form das Wesen der Substanz ist, so wird sie in dem Begriffe, der uns ja das Wesen eines Dinges darstellt, abstract erfaßt, daher heißt die Form auch das begriffliche Sein, das begriffliche Wesen. Dieser Begriff, der die Form darstellt, ist aber unmöglich der Gattungsbegriff, sondern ein Artbegriff, weil erst in diesem sich das vollendete Ganze, das ganze Wesen der Einzelsubstanz darstellt; daher bedeutet **eidos** im Gegensatz zu **genos** (Gattung, **genus**) auch die Art (**species**), und es giebt so viele wesentlich verschiedene Formen, als es Arten der Substanzen giebt." (Ebendas. S. 23.) Die an Aristoteles sich anschließenden Scholastiker erklärten diese Form selbst wieder für eine Substanz, ähnlich wie im Alterthum die Zahlen von den Pythagoräern, und die Ideen von den Platonikern für Substanzen angesehen wurden. Siehe J. G. Walchs Philos. Lexicon **s. v.** Form. In diesem aristotelischen, von der heutigen Anschauungs- und Redeweise ganz verschiedenen Sinne faßten nun auch unsere alten Dogmatiker diese Art der Form. Dieterich giebt folgende Erklärung: „Die innere oder wesentliche Form ist diejenige, welche das eigentliche Wesen eines Dinges ausmacht, welche einem Dinge sein Sein giebt, durch welche ein Ding sein Sein hat" (**est quae ipsam rei essentiam constituit, quae dat esse rei, per quam res habet suum esse. Inst. Dial. I, c. IX, 4**). Er nennt sie den Grund, das Prinzip des Seins oder Soseins, weil sie das Sein oder Sosein eines Dinges ausmacht (**ratio essentiae seu quidditatis, quia rei essentiam et quidditatem**

absolvit). „Die Form", sagt er, „hat zwei **officia**, nämlich 1. ein Ding seinem Wesen nach auszumachen und zu bilden; 2. ein seinem Wesen nach ausgemachtes Ding von andern zu unterscheiden. Der zweiten ‚Verrichtung' gemäß wird sie auch der Artunterschied, **differentia specifica**, genannt, weil sie macht, daß das von ihr Geformte sich von anderen unterscheide*). Denn obgleich auch die zufälligen Eigenschaften ein Ding von anderen unterscheiden, so geschieht das doch nicht in wesentlicher Weise — denn dies kommt der Form zu —, sondern nur in zufälliger." Als Beispiel wird angegeben: „Die vernünftige Seele ist die **forma** des Menschen, weil durch dieselbe der Mensch Mensch ist und sich zugleich von allen andern Creaturen unterscheidet. Hiegegen freilich wendet J. G. Walch a. a. O. S. 1341 ein: „Daß sie (die Scholastiker) mit der menschlichen Seele als der Form des Menschen aufgezogen kommen, dieses kann ihre Meinung nicht bestärken, weil die Seele allein das Wesen des Menschen nicht ausmacht, sondern sofern sie mit dem Leibe verknüpft ist. Er erklärt diese Lehre von der Form für „sehr unrichtig und verwirrt". In den jetzigen Lehrbüchern der Logik ist sie wohl kaum noch zu finden. Wie ist nun der Ausdruck **forma** (= **f. essentialis**) zu übersetzen? Es bieten sich Wendungen dar, wie: Wesensprinzip, Artunterschied*), das was das eigentliche Wesen eines Dinges ausmacht, das eigentliche Wesen. Aber nicht jeder von diesen Ausdrücken drückt die beiden **officia** der **forma** zugleich aus und ist daher nicht in jedem Zusammenhange verwendbar; theils sind sie zu schwerfällig da, wo es sich gerade um einen kurzen Ausdruck handelt, theils vieldeutig. Der Uebersetzer hat es daher meist vorgezogen, den Ausdruck Form einfach zu belassen, wie auf S. 3, oder den Ausdruck wesentliche Form zu gebrauchen, wie im Hauptstück vom Abendmahl S. 476 ff. Wer obige Erklärung gelesen hat, kann ihn wohl kaum mißverstehen.

Ein abgeleiteter Ausdruck (**conjugatum**) ist **Formale**, der S. 201 unten und 202 oben gebraucht wird als Gegensatz zu **Materiale**. Ueber den Unterschied zwischen **Forma** und **Formale**, sowie zwischen **Materiale** und **Materia** spricht sich Dieterich in den **Inst. Dial.**, so viel wir ersehen können, nicht aus; ebenso wenig Keckermann im **Systema Logicum**, der vielmehr Seite 134 **forma** und **formale** unterschiedslos zu gebrauchen scheint („**Forma et formale in philosophia dicitur omnis relatio seu ordo tam substantiae quam accidentibus inhaerens**"). So sagt auch Aepinus im **Compendium Metaphysicae**: „Form wird theils im weiteren, theils im engeren Sinn genommen. Im weiteren Sinne genommen, wird sie sonst auch das **Formale** eines Dinges genannt, und ist alles das, was einem anderen sein specifisches (besonderes) Sein verleiht, oder das, wodurch ein Ding zu dem gemacht wird, was es ist, und sich von allen andern Dingen unterscheidet." S. 214. „Die **Materia exqua**, d. h. der Stoff, aus dem etwas besteht, im weiteren Sinne wird sonst auch das **Materiale** eines Dinges genannt, was auf irgend eine Weise einen Bestandtheil (Ingredienz) des Wesens eines Dinges bildet (**id quod essentiam rei quocunque modo ingreditur**), ohne ihm sein specifisches (besonderes) Sein zu verleihen." S. 204. — Einen Unterschied stellt J. G. Walch im Philos. Lexicon auf: „**Formale** ist das **Abstractum** von der Form und zeigt diejenige Beschaffenheit einer Sache an, sofern sie die Sache ist, die sie sein soll. Man pflegt es dem **Materiale** entgegenzusetzen, da dann das **Materiale** die Sache selbst, daran

---

*) So steht in den **Instit.** S. 342 unten: ‚Die wesentliche Form der Gnadenwahl oder ihr innerer Unterschied' (**forma sive differentia specifica**). Ferner siehe S. 137 unten.

sich das **Formale** befindet, anzeiget." Band I, S. 1342. „Ein jeder höherer Begriff, der durch Unterscheidungsbestimmungen mehr bestimmt werden kann, ist ein **Materiale**. Jede Unterscheidungsbestimmung hingegen, wodurch der höhere Begriff mehr determinirt werden kann, ist ein **Formale**. Auf solche Weise läßt sich denken, daß ein einziges **Materiale** vielerlei **Formalia** habe." Band II, S. 63. **Formale** wäre hiernach das zum eigentlichen Wesen (**forma**) Gehörige, das eigentliche Wesen Darstellende, eigentlich Wesentliche, eine abstracte Bezeichnung für **forma** selbst. Hiernach erklärt sich auch das ‚**Materiale**'. In der Lehre vom Prädicamentum (Kategorem, obersten Allgemeinbegriff, Grund=, Elementarbegriff), der Relation (Beziehung) sagt Melanchthon (**Erotemata Dial. lib. I**), ein relativer Begriff enthalte in sich eine Beziehung auf einen andern; jener bilde das **fundamentum**, den zu Grund liegenden Begriff; dieser den **terminus**, den Zielbegriff. Das **fundamentum** sei das **Materiale** der Beziehung. Das **Formale** sei dessen Verhältniß zum **terminus**. Das Materiale des Grenzsteins sei der Stein, das Formale dessen Bestimmung (**ordinatio**), die Grenze der Aecker zu bezeichnen. In der Dogmatik redet man so von einem **Formale** der Erbsünde, dem **reatus**, und dem **Materiale** derselben, dem **morbus ipse**. Man sehe hierüber besonders **Chemnit. Loci, de pecc. orig. c. IV** am Ende, S. 220. Melanchthon a. a. O. erörtert dann noch das Formale und Materiale des Gesetzes.

Während **Formale** in diesem Sinne sich eng an die oben erörterte zweite Bedeutung von **forma** (wesentliche, innere Form) anschließt, wird das Adjectiv **formalis** auch noch in einem der ersten Bedeutung von **forma** (= **forma externa**) entsprechenden Sinne gebraucht, so von Keckermann, wenn er von einer **distinctio** (Begriffsunterscheidung) **formalis**, im Gegensatz zur **d. realis** und **d. modalis** redet (**Systema**, S. 178).

Zu Seite 14, Frage 18—20 über die Apocryphen des Neuen Testaments.

Die von Dieterich hier gebrauchte Bezeichnung „apocryphische Bücher des Neuen Testaments" ist ungewöhnlich und mißverständlich. Er giebt hier dem Begriff ‚Apocryphen' nicht die volle Bedeutung, die er in der Antwort zu Frage 13 aufgestellt hat, sondern nur den ersten Theil derselben, nämlich, daß über ihre Urheber in der Kirche gezweifelt worden sei. Dagegen beweisende Kraft in Glaubenssachen spricht er den betreffenden neutestamentlichen Büchern ausdrücklich zu, Frage 20. Deshalb sagt schon ein alter Erklärer der **Institutiones**, Eberh. Rud. Rothius, in seinen **Dilucidationes Dietericianae, Ulmae, 1712**: Gezweifelt wurde einst von gewissen Kirchen nicht sowohl an der Autorität, als an den Autoren dieser Bücher. Deshalb werden sie von Manchen deuterokanonische, d. h. kanonische Bücher zweiter Ordnung genannt. Heutzutage werden alle Bücher des N. T. von der ganzen Kirche für von Gott eingegeben gehalten.

Zur Erklärung der von Dieterich gewählten Bezeichnung dient, was Gerhard **Loc. Theol. I, c. I, § XVII** sagt: „Wenn kanonisch das genannt wird, was zum Beweis der Glaubenssätze als von den Aposteln ausgegangen gebraucht werden kann, dann sind in diesem Sinne alle im n. t. Codex enthaltenen Bücher kanonisch. Wenn aber kanonisch das genannt wird, über dessen Schreiber zu keiner Zeit je in der Kirche gezweifelt worden ist, dann werden in diesem Sinne von den übrigen Büchern des N. T. unterschieden Hebr., 2. Petr., 2. und 3. Joh.; Jacob, Jud. und Offenb., über die einst in der Kirche gezweifelt worden ist, in welcher Hinsicht sie kirch=

liche oder apocryphische (ecclesiastici vel apocryphi) Bücher, die übrigen dagegen kanonische genannt werden. Mit bescheidener Denkenden läßt sich in dieser Streitfrage leicht eine Einigung erzielen."

Hollaz im Examen, Proleg. III de sacr. script. Q. 39 schreibt: „Die Bücher des N. T. werden von Einigen unterschieden in protokanonische (kanonische erster Ordnung), über deren Ansehen nie gezweifelt worden ist, und in deuterokanonische (kanonische zweiter Ordnung), deren Ansehen von etlichen Partikularkirchen angezweifelt worden ist. Dahin gehören 2. Petr., 2. und 3. Joh., Hebr., Jacob., Jud., Offenb. Manche sprechen sich dahin aus, daß die Alten nicht sowohl über das kanonische Ansehen derselben, als über ihre secundären Urheber gezweifelt haben. Aber da heutzutage die evangelischen Lehrer sammt und sonders jenen als ursprünglich kanonischer göttliches Ansehen zuschreiben, so scheint jene Unterscheidung keineswegs nothwendig zu sein."

Was die Bezeichnung „kirchliche (ecclesiastici) Bücher" in dem Citat aus Gerhard betrifft, so ist daran zu erinnern, daß das apocryphische Buch des Jesus Sirach den Titel Ecclesiasticus führt. „So aber wird es insgemein genannt nicht sowohl in Nachahmung des Ecclesiastes Salomonis (Predigers Sal.), wie Cornelius a lapide will, als vielmehr, weil es der Kirche nützlich ist, wie Hugo sagt, oder weil es in der Kirche vorgelesen zu werden pflegte, um das Volk in Allem zu unterrichten, was zur Pflicht und Tugend gehört, welche Ursache Cornelius auch anerkennt." A. Calovius. Ecclesiasticus wäre somit = Kirchliches Vorlesebuch.

Zu Seite 38, 300 und öfters: „Zirkelschluß, Zirkelbeweis."

Diese in der Uebersetzung öfters gebrauchten logischen Kunstausdrücke kommen einem Recensenten befremdlich vor und er tadelt sie. Der sei zu seiner Beruhigung und Aufklärung verwiesen auf Walchs und Krugs Philosophische Wörterbücher; Prankl, Geschichte der Logik I, S. 306. 307, Flügel, Abriß der Logik und Lehre von den Trugschlüssen 1894, S. 74. 90. 91. 92. 93; und auf New York Nation, Jan. 24. 1895, S. 77, wo der Satz zu lesen ist: Mr. B. himself seems aware that his logic may sometimes appear circular.

Zu Seite 140 unten.

Dieterich sagt: „Nun haben aber die kleinen Kinder keine wirkliche Sünde, weil sie von ihrer Vernunft und ihrem Willen noch keinen selbstständigen Gebrauch machen können, was zur Begehung von wirklichen Sünden nothwendig ist." —

Der Ausdruck Dieterichs ist ungenau. Genauer Hollaz (Examen Theol. De peccatis actualibus Q. 7.): Die wirkliche Sünde findet sich bei allen Menschen, auch den Wiedergebornen und kleinen Kindern. Die kleinen Kinder sind unschuldig, nicht schlechthin, sondern vergleichungsweise. Unschuldig sind sie, weil sie frei sind von vorsätzlichen Sünden, welche mit dem vollen Gebrauch der Vernunft und der Vorauswahl des Willens verbunden sind. Nicht aber sind sie untheilhaftig der unfreiwilligen Sünden.

Zu Seite 200, Frage 9, Anmerkung.

Die Worte des Ambrosius über die erste Sünde der bösen Engel lauten (lib. IV, epist. XXXIII. ad Demetriad.): „Sei es beim Falle des Teufels, sei's bei der Verirrung des Menschen: Der Anfang der Sünde ist der Stolz."

Zu Seite 218, IV. über „acceptatio."

Hier ist in der 1. Auflage übersetzt: (auf Grund) äußeren Ansehens. Der lateinische Ausdruck ist: juxta acceptationem, und dieser selbst wieder ist Uebersetzung eines von Nestorius und Johannes Damascenus gebrauchten griechischen. In der Zwischenzeit ist es dem Uebersetzer möglich geworden, den Text des letzteren selbst nachzuschlagen und zwar in der Basler Ausgabe vom J. 1575, in welcher dem griechischen Text die lateinische Uebersetzung des Jacobus Faber Stapulensis beigegeben ist. Hier nun lauten die Worte ε(kat') eudokian, ἢ (κατ') εὐδοκίαν, und schon Faber Stap. übersetzt: aut. (secundum) acceptationem. Es kann nun kaum einem Zweifel unterliegen, daß eudokia hier in demselben Sinn gebraucht ist, wie im Neuen Testament, = Wohlgefallen, Gnadenwille; worüber man Cremer im Wörterbuch der n. t. Gräcität nachsehe; und daß demgemäß auch acceptatio so zu übersetzen ist.

Wörtlich übersetzt bedeutet ja das im klassischen Latein nicht vorkommende Wort acceptatio die Annahme, im Sinne einer gnädigen wohlgefälligen Annahme, und so ist das Wort gebraucht in unseren Institutiones S. 202, Z. 10.

In den gewöhnlichen lat. Wörterbüchern ist das Wort gar nicht zu finden. Forcellini im Lex. Totius Lat. führt es zwar an, verweist aber auf acceptio; dort sagt er: In der Vulgata (siehe S. 20) bedeutet acceptio personarum oft die Werthschätzung einer Person mit Rücksicht mehr auf ihre zufälligen Eigenschaften, als auf ihre inneren Tugenden, 2 Chron. 19, 7; Sir. 35, 15; Röm. 2, 11 (Luther: Ansehen der Person). Ueber das Zeitwort acceptare heißt es ebendaselbst, es bedeute bei den Kirchenschriftstellern: als wohlgefällig aufnehmen, daher acceptabilis und acceptator, so bei Tertullian adv. Psych. 11. und dean. 17; die Vulgata in Psalm 51, 21 (Luther: dann werden dir gefallen die Opfer d. G.). — Verwiesen mag noch werden auf Gerhard Loci Theol. VIII, c. IV. § XIX: „acceptio personae et operum", und auf Cremer im genannten Wörterbuch unter *δέχομαι* und seinen Composita. Ueber die acceptatio siehe Gerhard. Loc. Theol. VII, p. 325 ed. Cotta.

Zu Seite 233, Zeile 6: „Habituell."

Habituell, habitualis, bedeutet: einem habitus gemäß (entsprechend), auf einem habitus beruhend, einen habitus darstellend, äußernd, verrathend. H. Gaben sind demgemäß Gaben, die auf einem habitus beruhen. Was ist nun unter habitus zu verstehen?

Melanchthon (Erotemata Dialectices l. I.) und Dieterich (Instit. Dialect. Precognita) behandeln den habitus in der Lehre von den 10 Prädicamenten zweimal: 1. als das 10. Prädicament, aber hier nur im Sinne von vestitus, Kleidung, Bekleidung. 2. Als die erste der vier Arten des dritten Prädicaments (obersten oder allgemeinsten Gattungsbegriffs), nämlich der Qualitas (Beschaffenheit). Die Definition bei D. lautet: „Habitus ist diejenige durch häufige Handlungen im Menschen erworbene Beschaffenheit (Eigenschaft), durch welche er zu denjenigen Verrichtungen geschickt gemacht wird, welche er durch die bloße Natur nicht leisten kann." Also: die durch Uebung und Gewöhnung erworbene Fertigkeit. Melanchthon beschränkt gen habitus auf die rationalis natura, denn nur die vernünftige Naturanlage könne gewöhnt werden. Unterschieden wird der erst begonnene, inchoatus habitus, oder die Disposition, von dem perfectus, entwickelten. Ferner

wird unterschieden der habitus des Körpers (Fertigkeit im Turnen, Tanzen rc.), und der der Seele, und hier wiederum der des Verstandes (z. B. Wissenschaft, Weisheit, Klugheit, Kunst rc.) und der des Willens (z. B. Tugend, Laster). Demgemäß wird auch die Theologie definirt als ein habitus, siehe Baieri Compend. c. I. Der habitus wird als etwas Erworbenes (comparatum, accersitum) streng unterschieden von der zweiten Art der Qualität, nämlich der naturalis potentia, dem natürlichen, angeborenen Vermögen. Daher ist die für habitualis vorgeschlagene Uebersetzung oder Umschreibung „der Eigenthümlichkeit, natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur entsprechend" unstatthaft. Aber wie sind die beiden Ausdrücke habitus und habitualis deutsch wiederzugeben?

Ausdrücke wie Fertigkeit, Haltung, Verhalten, Beschaffenheit, Richtung, gewohnheitsmäßig, angewöhnt, ständig rc. sind alle entweder zu eng oder zu weit und decken den Begriff nicht. Umschreibungen sind schwerfällig. In Ermangelung eines genau entsprechenden, kurzen deutschen Ausdruckes hielten wir es daher fürs beste, habitualis durch habituell wiederzugeben.

Zu Seite 285, Frage 3.

Die Antwort zu dieser Frage ist übersetzt nach dem Text der Ausgabe vom Jahr 1640 und der neuen Berliner v. J. 1864. In einer inzwischen durch die Güte des Herrn P. Kindermann in Detroit uns zugekommenen älteren Ausgabe vom J. 1620 lauten aber die Worte so: Est coetus visibilis etc. Und demgemäß übersetzt auch Mag. Seltzer (siehe die Vorrede zur 1. Aufl. S. VIII): „Es ist die sichtbare Versamblung der berufenen Menschen, welche das Wort Gottes annehmen und sich der h. Sacramenten nach Christi Einsatzung gebrauchen."

Zu Seite 387, Frage 55: „Vom Namen Gottes."

Cremer im Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität schreibt: „Der Name Gottes bezeichnet alles das, was Gott für die Menschen ist, und soll dies so zu erkennen geben, daß die Menschen dementsprechend Gott kennen sollen; er ist für die Menschen Ausdruck dessen, was Gott ist . . . Also der Name Gottes ist Ausdruck (Offenbarung) dessen, was Gott als Gott der Heilsoffenbarung ist." — Auch in der lateinischen Sprache bezeichnet nomen mitunter nicht bloß die äußerliche Benennung der Person, sondern letztere in gewisser Beziehung selbst. Cicero de fin. 3, 2, 6: „weil ich auf deinen Namen mein völliges Vertrauen setze."

Zu Seite 421.

Als die sieben Todsünden (Peccata capitalia; von anderen auch genannt P. mortalia oder letalia, worüber siehe M. Chemnitii Loc. Theol. part. III, locus de discrim. peccati mortalis cap. II, III.) werden bezeichnet 1. Superbia, Stolz; 2. Avaritia, Geiz; 3. Luxuria, Ueppigkeit; 4. Invidia, Haß; 5. Gula, Schlemmerei; 6. Iracundia, Zorn; 7. Acedia, Trägheit. Diesen werden folgende 7 Tugenden gegenübergestellt:

1. Humilitas, Demuth; 2. Liberalitas, Freigebigkeit; 3. Castitas, Keuschheit; 4. Caritas, Nächstenliebe; 5. Temperantia, Mäßigkeit; 6. Mansuetudo, Sanftmuth; 7. Pia sedulitas, fromme Geschäftigkeit.

Dieses Schema ist entnommen aus A. Hunnaeus, Brevissimus Catechismus Catholicus, im Anhang zu Thomas Aquinas, Summa T. Theol. Antverpiae 1585. Die Siebenzahl der Todsünden findet sich nach M. Chem-

nitii Loc. Theol. p. I „de peccatis actualibus“ Francofurti 1653, S. 240, schon bei Gregorius).

Ueber die 7. Todsünde, **acedia**, schreibt Luther im Größeren Katechismus am Schluß des 3. Gebots: Desgleichen sind auch zu strafen die eckelen Geister, welche, wenn sie eine Predigt oder zwo gehöret haben, sind sie es satt und überdrüß, als die es selbst wohl können, und keines Meisters mehr dürfen. Denn das ist eben die Sünde, so man bisher unter die Todsünden gezählet hat, und heißet *ἀκηδία* (acedia), das ist Trägheit oder Ueberdruß, eine feindselige, schädliche Plage, damit der Teufel vieler Herzen bezaubert und betreugt, auf daß er uns übereile und das Wort Gottes wieder heimlich entziehe.

Zu Seite 483.

Die Verse sind aus dem Hymnus des Thomas von Aquino „Lauda Sion Salvatorem“.

Ueber C. Dieterichs Darstellung der Gnadenwahl

von

Prof. A. Hönecke.

Diese Darstellung der Gnadenwahl zeigt in vieler Beziehung die Vorzüge der theologischen Darlegung Dieterichs, das ist gute Anordnung des Stoffes und klaren Fortschritt; sie ist auch erheblich freier von den Gebrechen, an denen die Darstellung der Gnadenwahl in seiner Zeit überhaupt leidet, als man es in manchen anderen dogmatischen und katechetischen Werken seiner Zeit findet; doch kann man sie freilich auch nicht völlig frei davon erklären. Sie hat, was als ein Vorzug zu rühmen ist, nicht die so unglückliche und total verunglückte Unterscheidung zwischen Wahl im weiteren Sinne, welche keine Wahl ist, weil sie der allgemeine Gnadenwille ist, und zwischen Wahl im engeren Sinne, welche keine Wahl ist, weil es nichts mehr zu wählen giebt. Doch giebt auch Dieterich der Wahl die richtige Stellung nicht deutlich genug. Während er zuerst von der Wahl insofern in recht befriedigender Weise redet, daß er als Ursachen der Gnadenwahl richtig Gottes Gnade und Christi Verdienst aufstellt, und näher vornehmlich insofern, als er hier, wo er strict von den Ursachen der Wahl redet, Christum nur als verdienstliche Ursache faßt. Nachher führt er dann wohl aus, daß die Wahl oder der Vorsatz die Gnadenordnung und Gnadenmittel in sich faßt, aber bringt dann auch noch einmal eine vorsichtige Unterscheidung zwischen Ursachen und Mitteln des Heils. Doch hat seine Darstellung allerdings den Mangel, daß er so zu sagen die Wahl, von der er erst gegen Huber die Universalität ablehnt, doch selbst zuletzt in dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes aufgehen läßt. Hiermit wäre im Allgemeinen das Mangelhafte an dieser Darstellung der Wahl aufgezeigt. Es finden sich, wie es ja nun nicht

anders sein kann, auch Einzelheiten, welche der völligen Correctheit nach der Schrift ermangeln. So ist das Verhältnis von πρόγνωσις, ἐκλογή, πρόθεσις, προορισμός nicht in völliger Uebereinstimmung mit der Schrift bestimmt; denn Römer 8, 30; Eph. 1, 4. 5 zeigen nicht die Identität von ἐκλογή und προορισμός, sondern das Gegentheil. Am meisten identisch sind πρόγνωσις und ἐκλογή, sie bezeichnen dieselbe Thätigkeit Gottes, einmal von Seite des Denkens und zum andern von Seite des Wollens Gottes. So wird auch sonst Schriftsprüchen, die zur Vertheidigung calvinistischer Irrlehre gemißbraucht worden, in einer üblen, freilich damals wie heute sehr gangbaren Weise Gewalt angethan.

So soll auch nach Dieterich in Apostelg. 13, 48 das τεταγμένοι heißen: verordnet, in der bestimmten, von Gott festgestellten Ordnung. Meint dies die Predigt, so findet diese Auslegung der Stelle ihre Widerlegung in den vorangehenden Versen V. 45 ff.; meint es die Gnadenordnung, also den Stand der gläubigen Annahme, so wird der Vers zu einer völligen Tautologie gemacht.

Register.

(Die beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.)

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.